

المركز العربي للدراسات الاستراتيجية

بإشراف الرئيس علي ناصر محمد

الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية

الجزء الأول

تحرير

د. فيصل دراج - جمال باروت

مشروع نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره

في الوطن العربي في القرن العشرين

الأحـزاب والحـركـات
والجماعات الإسلامية

الجزء الأول

منـــشــــورات

المركز العربي للدراسات الاستراتيجية

عنوان الكتاب : الأحزاب والحركات
والجماعات الإسلامية / ج١
الناشر: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية
الطبعة الرابعة : ٢٠٠٦

Title : The Islamic Parties,
Movements and Groups/1
The Arab Center For Strategic
Fourth Edition 2006

المركز العربي للدراسات الاستراتيجية

بإشراف الرئيس علي ناصر محمد

سوريا – دمشق صندوق بريد : ٣٦٨٤٣
تلفون : ٦١٣٢١١١ – فاكس: ٦١٣٢١١٢
اليمن – صنعاء صندوق بريد : ١٩٨٢٩
تلفون : ٢٣٦٠٦٢ – فاكس : ٢٢٩٢٦٩

المركز العربي للدراسات الإستراتيجية

الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية

الجزء الأول

جمال باروت جاد الكريم الجباعي
شمس الدين كيلاني حيدر ابراهيم علي
حسام جزماتي أنور عبد الهادي طه

تنسيق

فيصل درّاج - جمال باروت

مقدمة

تمثل إشكاليات التنمية السياسية وتعقيداتها وآفاقها في الوطن العربي، إحدى أبرز اهتمامات المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، كمركز عربي علمي مستقل، وغير حكومي، ولا يتوخى الربح، ويدرس القضايا الاستراتيجية التي تتصل بواقع المنطقة العربية، ومستقبلها، على مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ونظراً لما يضطلع به الحزب السياسي، من أهمية تحديثية في قضايا التنمية السياسية، تضارع ما يضطلع به المشروع في التنمية الاقتصادية، فإن المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، خصّص مساهمته الراهنة في مواجهة إشكاليات التنمية السياسية العربية واستكشاف آفاقها، من خلال مشروعه الذي يحمل عنوان **"نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره في الوطن العربي في القرن العشرين"**. ويتألف المشروع من أربعة محاور هي الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، والماركسية واليسارية والشيوعية، والقومية العربية، والقومية الإقليمية والليبرالية. وتغطي هذه المحاور الأنماط الأساسية للظاهرة الحزبية العربية في القرن العشرين.

يقدم المركز في إطار هذا المشروع، هذين المجلدين عن محور الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية في الوطن العربي في القرن العشرين. ومع أن الظاهرة الحزبية

الإسلام السياسي، تعود في نشأتها الحديثة إلى عشرينيات هذا القرن، إثر انحلال الدولـــة العثمانية، وإلغاء الكماليين في تركيا للخلافة، فإنها لم تحظَ بدرسٍ مركّز متعمّق وشـــامل ومتعدد الأطراف، إلا بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران، ونشوء المشكلة الأفغانيـــة في إطار مفعولات الحرب الباردة، حيث بات هذا الدرس محور اهتمامٍ مركـــزي بشـــكل خاص في الدوائر الاستراتيجية الأوروبية والأمريكية، سواء منها المعنية بصنع القـــرار أم بترشيده، ففي عام ١٩٩٣ فقط، قامت وكالة المخابرات المركزيـــة الأمريكيـــة، وفـــق إحصائيات محمد حسنين هيكل، بالتمويل الجزئي أو الكلي، الظاهر أو المستتر، لأكـــثر من مائة وعشرين مؤتمراً وندوة تتعلق بتلك الظاهرة. وقد هيمنت المداخـــل السـلوكية والوظيفية على ذلك الدرس، بحكم أنه يتوجه إلى صاحب القرار ومرشديه، ولما تتميز بـه تلك المداخل من جدوى إجرائيّة، وخصائص واقعية تجريبية، تنطوي على معايير كميـــة وإحصائية ومسحية، تتوخى الدقة في تحليلها الوصفي والمستقبلي. إن ازدهار المنـهجيات السلوكية والوظيفية يعود بشكلٍ خاص إلى الولايات المتحدة الأمريكية في العشـــرينات، إلا أن درس ظاهرة الإسلام السياسي عززها إلى حدٍّ كبير. ورغـــم أن هـــذا الـدرس "مستقل" علمياً فإنه كان وما يزال محكوماً بإشكالية زبونه. فرايت ميلز أحد أكثر نقـــاد المدرسة الخبرية حماسة، يرى أن علم الاجتماع الخبري قد أصبح اليوم موظّفاً في خدمـــة المشاريع، والجيش، والدولة، كما يُلاحظ ستانلي هوفمان كيـــف تحـــول رواد العلـــم "الحيادي" إلى خدم لاستراتيجيات الإدارة الأمريكية.

لقد نتج عن مركزية المداخل السلوكية والوظيفية في دراسة الظـــاهرة الحزبيـــة الإسلامية، تهميش المداخل الأخرى، وفي مقدمتها المدخل التاريخي، مع أن تطور الحـــزب السياسي كما يُشير موريس دوفرجيه، يحمل علائم ولادته باستمرار، وتشـــبه دورتـــه الإنسان فيولد وينمو ويشب ويشيخ ويموت. إن المداخل السلوكية والوظيفية مهمـــة في دراسة الظاهرة الحزبية، نظراً لجدوى إجراءاتها وفاعليتها، إلا أنها ليست كافية لدراســـة ظاهرة معقدة وشديدة التركيب، مثل الظاهرة الحزبية في العالم الثالث عموماً، وظـــاهرة

الإسلام السياسي خصوصاً. فتتميز هذه الظاهرة بوصفها ظاهرة حزبية عن الظاهرة الحزبية الغربية، في أنها تقدم أكثر من أية ظاهرة أخرى تطور البنية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وتعقيداتها وحركاتها ومفعولاتها، وأثرها على أداء الوظائف المختلفة، فلكل حزب منها سرديته شبه المتكاملة عن ذلك، التي تعبر عن مستوى وعي النخب الأكثر تسييساً في مجال السياسة، بل تبدو هذه النخب أقرب ما تكون إلى نمط الأنتلجنسيا بمعناها العام، الذي يتميز بتشابك المعارف وإرادة التغيير، وتقدم الحزب كحركة اجتماعية شاملة وليس كمجرد حزبٍ سياسيٍ بالمعنى الليبرالي الغربي للحزب. وبكلامٍ آخر فإن الأُطر النظرية الراهنة ليست كافية لدراسة الظاهرة الإسلامية السياسية، إلا عبر استثمارٍ تكاملي وفعال لكافة المداخل الشائعة في دراسة الحزب السياسي، من نوع المداخل المعرفية والإيديولوجية والسوسيولوجية والتاريخية والسلوكية والوظيفية والبنيوية والسياسية وغيرها، والتركيز على فعاليتها الإجرائية. ومن هنا فإن فريق البحث في المحور، التزم في إطار المخطط المفهومي العام نوعاً من منهجٍ مفتوح، يقوم على استثمار تلك المداخل مجتمعة، أو معظمها. وقد تولى منسقا المشروع وهما فيصل درّاج وجمال باروت تصميمه وتخطيطه وتنفيذَه، عبر تداول وتفاعل مباشر مع فريق البحث نفسه وآراء عدد كبير من الخبراء والمفكرين والسياسيين العرب، وإضفاء نوع من تجانس نسبي على دراساته، إذ أن تحقيق التجانس أمر شديد الصعوبة ولا يمكن إلا أن يكون نسبياً في البحث العلمي الجماعي. وقام المنسقان فضلاً عما قام به الباحثون أساساً، بتوفير القاعدة المعلوماتية الأساسية للبحث، عبر بحثٍ مكتبيٍ – ميداني، اشتمل على عشرات المقابلات الشخصية مع الكوادر الحزبية في تنظيمات الظاهرة وأحزابها وحركاتها. وكان البحث المكتبي عن الوثائق الأساسية الداخلية مرهقاً ومضنياً، نظراً لعدم توفر معظمها وإسدال نوعٍ من السرية عليها، والحذر الأمني التنظيمي التقليدي بشأنها. واستطاع المشروع في هذا السياق، أن يعتمد على مئات الوثائق التي ليست معروفة إلا على نطاق ضيق، سواء في أوساط المختصين أم حتى في أوساط الحركيين الإسلاميين أنفسهم، مع أنه لا يقدم أي

"أسرار"، بقدر ما يُعالج ما توفر لديه بطريقة جديدة، تبدو مفعولاتها للبعض وكأنها تقدم أسراراً غير معروفة، وهو ما يعود أساساً إلى تصميم فريق البحث على أن يدرس جانباً أساسياً في الظاهرة وهو جانبها الداخلي، في إطارٍ يُتيح للمتلقي، إشراكاً في البحث، ومساهمةً في تحديد موقف من إشكالياته، وتفكيك "المُتخيَّل" السائد عن الحركات والأحزاب والجماعات الإسلامية، وتقديمها بشكل شفاف. ويدخل في ما يعنيه فريق البحث بالمتلقي، طائفةً واسعةً من المختصين والمهتمين والقُراء العامين، ومزاولي العمل الحركي السياسي وصناع القرار، بهدف تطوير النقاش عن موقع الإسلام السياسي في التنمية السياسية، وتجديد مفاهيمها، وإرسائها على أُسس جديدة، تُتيح مأسسة بعض تياراته في إطار النسق التنافسي - التعددي النسبي الذي تسير باتجاهه أو ستسير خلال العقود القادمة معظم الأنظمة السياسية العربية في طريقه، وبالتالي اعتبار هذه التيارات الممأسسة جزءاً من مؤسسات المجتمع المدني، التي تُشكِّل الأحزاب السياسية جزءاً منها، بل الجزء الحيوي من أُسس تنميتها السياسية.

خضع العمل في أبحاث هذا المحور، إلى حوارٍ مطول، ومتعدد الأطراف، لا سيما مع المعنيين بالظاهرة، أو الذين يشكّلون جزءاً منها، إلا أن الحوار الأكبر تم ما بين الباحثين أنفسهم، عبر الإدارة التنسيقية لكل من جمال باروت وفيصل درّاج. وفي إطار ذلك كله، فإن أبحاث المجلد الأول من المحور قد أنجزت في المآل على الشكل التالي، فكتب محمد جمال باروت الأبحاث المتعلقة بـ: إلغاء الخلافة ونشوء الحركة الإسلامية المعاصرة، ونشأة جماعة الإخوان المسلمين وتطورها في مرحلة البنا، وجماعة الإخوان ما بعد البنا، وجماعة الإخوان ما بعد المحنة الكُبرى، وجماعة الإخوان المسلمين في سوريا: النشأة والتطور والوضع الراهن، والتجمع اليمني للإصلاح. كما كتب جاد الكريم الجباعي البحث المتعلق بالجماعة الإسلامية في لبنان، والبحث المتعلق بحركة حماس في فلسطين. وكتب شمس الدين كيلاني البحث المتعلق بالإخوان الأردنيين وحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن. كما كتب حيدر إبراهيم علي البحث المتعلق بالحركة

الإسلامية السودانية. وكتب حسام جزماتي القسم المتعلق بجماعة التبليغ والدعوة. وكتب أنور عبد الهادي طه البحث الخاص بجماعة الأحباش في لبنان. أما المجلد الثاني، فكتب فيه محمد جمال باروت القسم المتعلق بنظرية الحاكمية، والبحث المتعلق بالراديكالية الإسلامية المعاصرة : نموذجاً مصر، وكتب حسام جزماتي البحث المتعلق بحزب التحرير. وكتب أنور عبد الهادي طه البحث المتعلق بحركة الجهاد في فلسطين. وكتب توفيق المديني الأبحاث المتعلقة بالإسلام السياسي الشيعي ما بين حزب الله وحركة أمل في لبنان، والحركة الإسلامية في كل من الجزائر وتونس، كما كتبت أمينة البقالي البحث المتعلق بحركات الإسلام السياسي في المغرب الأقصى. أما إبراهيم محمد فكتب البحث المتعلق بالإسلام السياسي وظواهره في ليبيا. وكتب جاد الكريم الجباعي البحثين المتعلقين بمنظمة العمل الإسلامي وحزب الدعوة في العراق، أما البحث الذي يتعلق بالإسلام السياسي، لا سيما منه الحركات الشيعية السياسية في الخليج والجزيرة العربية، فكتبه حسين موسى من البحرين. ومن الملاحظ هنا أن فريق البحث العلمي، ينتمي إلى باحثين من أقطار متعددة، هي سورية وفلسطين والبحرين والسودان وليبيا والمغرب، يتميزون باطلاعهم الاختصاصي على واقع الحركات الإسلامية وتطوراتها في الأقطار العربية. وقد خضع المشروع البحثي في كافة أطواره وحلقات كتابته وإنجازه إلى حوارات ثنائية وجماعية صبورة ومستمرة قام بها منسقا المشروع فيصل دراج وجمال باروت، وأعيدت صياغة معظم الأبحاث وفق المقتضيات العلمية في ضوء معطيات تلك الحوارات.

لقد سبق بحثنا عن الأحزاب والحركات الإسلامية أبحاث أخرى، استفاد منها المشروع، واتكأ عليها، فالتكامل في البحث مسألة لا غنى عنها. ويضع المركز بحثه هذا في هذا السياق، ليؤكد طموحه إلى أن يقدّم شيئاً، يمكن أن يحظى باهتمام القراء والباحثين المختصين وأصحاب القرار وكافة المعنيين بقضايا التنمية السياسية.

الرئيس علي ناصر محمد

رئيس المركز العربي للدراسات الاستراتيجية

الباب الأول

إلغاء الخلافة
ونشوء الحركة الإسلامية المعاصرة

يمثل إجهاز تركيا الكمالية على مؤسسة الخلافة في ١٣ آذار ١٩٢٤ وشروعها بعلمنةٍ راديكالية حاسمة للدولة، مفتاح تفسير نشأة الحركة الإسلامية المعاصرة، ورهانها على بناء عالمية إسلامية ثانية جديدة، تستعيد ولكن في شروط مختلفة النسق الشرعي للخلافة الإسلامية. وترتبط نشأة تلك الحركة بنشأة جماعة الإخوان المسلمين، الجماعة – الأم لمعظم التيارات والاتجاهات الإسلامية الحركية الراهنة. وقد تشكّلت هذه الجماعة أول ما تشكلت في آذار ١٩٢٨ كردٍ مباشر على "إسقاط الخلافة وتقدم العلمانية"[1]. وهو ما يفسر أن صياغتها لما يُمكن تسميته بالنموذج الإخواني لتطبيق الشريعة قد ارتبطت إلى حدٍ بعيد بمواجهة النموذج القومي العلماني الكمالي، وتطويق امتداداته إلى العالم الإسلامي ومحاصرتها. من هنا لا يمكن فهم نشأة هذه الجماعة بمعزل عن فهم السياق الذي تم فيه الفصل ما بين الخلافة والسلطنة، وتحويل الخلافة إلى خلافة روحية (ت٢ ١٩٢٢) ثم إلغاء هذه الخلافة الروحية (١٣ آذار ١٩٢٤).

أولاً – إلغاء الخلافة

تمخض عن انهيار الدولة العثمانية انهيار ثلاث إيديولوجيات إمبراطورية جامعة، مثّلت الدولة العثمانية نخاعها الشوكي. ويمكن تحديد هذه الإيديولوجيات بإيديولوجية

الجامعة العثمانية، وإيديولوجية الجامعة الإسلامية، وإيديولوجية الجامعة الطورانية. وانبثق عن انهيار هذه الإيديولوجيات الجامعة ولادة الدولة – الأمة، القومية التركية الحديثة (الكمالية). ومثّل إجهاز هذه الدولة على الخلافة، آخر حلقة وأخطرها، من حلقات تصفية روابط الدولة القومية الفتية، مع هذه الإيديولوجيات الثلاث.

كانت المجالات الجيو-سياسية لهذه الإيديولوجيات الجامعة مختلفةً وشديدة التباين والتعقيد، وتُعبِّر أكثر ما تُعبِّر عن صعوبة تعيين الهوية "العثمانية" المركّبة والمتصدعة بتأثير انتشار مبدأ القوميات في سياق تعقيدات الصراع الدولي حول اقتسام تركة "الرجل المريض". وقد مثّلت إيديولوجيا الجامعة العثمانية منذ عام ١٨٣٩ (إعلان التنظيمات العثمانية) إلى عام ١٩٢٠ (اتفاقية سيفر) الإيديولوجيا الرسمية للدولة العثمانية. ويتلخص مضمونها في أن العثمانيين يشكّلون أمة واحدة تقوم على مبدأ المساواة ما بين جميع الرعايا أو المواطنين بغض النظر عن الدين أو اللغة أو الجنس. وقد ترجم قانون الجنسية Nationalite العثماني عام ١٨٦٩ ذلك حقوقياً، بتصنيف المسلمين غير العثمانيين، أي الذين لا يخضعون لسيادة الدولة العثمانية في خانة الأجانب. أما إيديولوجيا الجامعة الإسلامية فارتبطت بالسياسة الإسلامية للدولة إبان سلطنة عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ – ١٩٠٩) بوصفه خليفةً لكل المسلمين في العالم. وقد التقت دعوة جمال الدين الأفغاني (١٧٣٩ – ١٨٩٧) وتلميذه محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥) إلى بناء عالمية إسلامية، حاولت جمعية "العروة الوثقى" أن تكون أداتها التنظيمية مع سياسة السلطان عبد الحميد الثاني، في حين تبنى عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٣ – ١٩٠٢) هذه الإيديولوجيا على أساس استبدال السلطان – الخليفة عبد الحميد بخليفةٍ عربي قرشي. بينما تبلورت إيديولوجيا الجامعة الطورانية في تسعينيات القرن التاسع عشر وتلخص مضمونها السياسي في التوحيد التام لـ "الأمة الطورانية" الممتدة من فنلندا إلى منشوريا في دولة واحدة[٢].

مثلت الدولة العثمانية النخاع الشوكي لهذه الإيديولوجيات الثلاث، وهو ما يعبِّر عن الاضطراب العميق في تحديد هويتها. وانطلقت هذه الإيديولوجيات من مبدأ الحفاظ على وحدة الدولة واستقلالها وإيقاف تآكلها. غير أن الدولة العثمانية أخذت تتحول منذ انقلاب ١٩٠٨ الدستوري (الذي أرغم السلطان عبد الحميد الثاني على إعادة العمل بدستور ١٨٧٦ المعلّق ثم أطاح به عام ١٩٠٩ إثر محاولة انقلاب عسكري قام بها أعوان السلطان) إلى دولةٍ عثمانية بالاسم، تركية "طورانية" بالفعل. إذ سيطرت النخبة القومية التركية (الطورانية) من خلال جمعية "الاتحاد والترقي" على أجهزة الدولة العسكرية والإدارية والسياسية. وقد حدَّد نموذج الدولة القومية – الأوروبية المركزية، مفهوم هذه النخبة للدولة بشكلٍ حاسم، فترجمته في شكل سياسة تتريك سلطوية وبيروقراطية للرعايا، لا سيما العرب منهم الذين تحولوا فعلياً إلى قوام ثانٍ للدولة بعد الأتراك، مما أغرى بعض القوميين العرب بطرح إعادة بناء الدولة العثمانية على أساس دولة مزدوجة قومياً، أو بتاجين على غرار الإمبراطورية النمساوية – المجرية. وقد شكّلت سياسة التتريك تلك عاملاً أساسياً من عوامل اندلاع ما يُسمى بـ"الثورة العربية الكُبرى" (١٩١٦). إلا أن الواقع المركَّب للهوية العثمانية وتصدعاتها الحادة وضعف تكاملها أو اندماجها الاجتماعي، قد فرض على وعي تلك النخبة أن تتجاذبه في إطار مركزيته التركية تلك الإيديولوجيات الثلاث مجتمعة.

رغم أن جمعية "الاتحاد والترقي" المسيطرة قد حسمت الجدل الدائر في صفوفها حول الموقف من الجامعة الإسلامية بتشكيل تنظيم إسلامي لها في البلدان الإسلامية غير العثمانية[٣]، فإن بروز أهمية هذه الإيديولوجيا في أولوياتها السياسية لن يظهر بشكل واضح إلا إبان الانخراط في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ – ١٩١٨) وإعلان السلطان – الخليفة للجهاد المقدس. فيمكن القول إن قوس تلك النخبة قد برز مزدوجاً بوترين : طوراني وإسلامي. فحاولت أن تسوق الجامعة الطورانية والجامعة الإسلامية معاً في طريق واحد، وعمدت إلى استنفار العالم الإسلامي للجهاد في الوقت نفسه الذي ضاعفت فيه

دعوتها للجامعة الطورانية في الشعوب التركية التترية[٤]، دون أن تتخلى شكلياً أو رسمياً عن إيديولوجيا الجامعة العثمانية.

١ – ازدواج السلطة : الصراع بين السلطة الفعلية والسلطة الشرعية :

ما إن وقّعت الدولة العثمانية في ٣٠ ت١ ١٩١٨ اتفاقية الهدنة حتى فرّت القيادة القومية الطورانية من تركيا نفسها وحلّت جمعية الاتحاد والترقي. فتولى مصطفى كمال منذ حزيران ١٩١٩ تنظيم المقاومة الوطنية. وتمكنت جمعيته التي شكّلها وحملت لاحقاً اسم "جمعية الدفاع عن حقوق الأناضول والروملّلي" من السيطرة على أغلبية مقاعد الجمعية الوطنية عام ١٩٢٠، وإقرار "الميثاق الملي" (القومي) أو ما عُرف تداولاً باسم "ميثاق أنقرة" الذي يتلخص بتحرير كافة المناطق التي تقطنها أغلبية عثمانية مسلمة، وتوحيدها واستقلالها تحت سيادة السلطان. وردّ السلطان على ذلك بحل الجمعية والهجوم المسلح عليها، واستصدر فتوى من شيخ الإسلام بإعدام أعضائها. وتحدت الجمعية السلطان، واستصدرت فتوى مضادة من مفتي أنقرة بـ"بطلان فتوى شيخ الإسلام، وتدعو لتحرير الخليفة من الأسر"[٥].

ما يهمنا من ذلك، أنه عبَّر عن نشوء سلطتين في تركيا، يمكننا تسميتهما بالسلطة الشرعية (سلطة السلطان – الخليفة في القسطنطينية) والسلطة الفعلية (سلطة الجمعية أو سلطة الأمة في أنقرة). وقد توضحت ازدواجية السلطة أكثر ما توضحت إبّان مفاوضات ١٩٢١، حين دعا الإنكليز إلى طاولة المفاوضات وفدين يمثلان السلطتين. فاختارت السلطة الفعلية أن تتمثل بوفدٍ منفصل[٦]. وتحددت الاستراتيجية السياسية للسلطة الفعلية بتحطيم اتفاقية سيفر (١٠ آب ١٩٢٠) التي كان من شأن تطبيقها "جعل تركيا أثراً بعد عين"[٧]، وفرْض الميثاق القومي التركي. وهو ما تمكنت منه بتوقيع اتفاقية لوزان (١٩٢٣) التي يرى تمبرلي وجرانت أنها كانت "إذلالاً للدول العظمى"[٨].

حدث في السياق التفاعلي لهذا الصراع ما بين السلطتين واحتدامه، أن فرَّ السلطان – الخليفة وحيد الدين من القسطنطينية، فالتأمت الجمعية الوطنية التركية في ت٢ ١٩٩٢، وقررت تحت ضغط مصطفى كمال الفصل ما بين الخلافة والسلطنة، وإلغاء مركز السلطان، وتحويل سلطانه إلى الأمة، ممثلة بالجمعية الوطنية، وتحديد وظيفة الخليفة بإدارة الشؤون الدينية. وبذلك أصبح السلطان وحيد الدين آخر سلاطين بني عثمان، وعيَّنت الجمعية الوطنية الأمير عبد المجيد خليفة "روحياً" للمسلمين. يقبل السياق الفقهي التقليدي شرعنة ذلك الفصل في ضوء الانفصال المؤسسي ما بين الخلافة والسلطنة في التاريخ الإسلامي، لمدة تزيد عن ثلاثة قرون، ولكن على أساس تفويض الخليفة للسلطان بإدارة شؤون السلطنة. وقد استخدم الفقهاء الأتراك المؤيدون للكمالية ذلك السياق لشرْعنة عملية الفصل ما بين الخلافة والسلطنة، واجتهدوا بتحويل وظيفة السلطنة من السلطان إلى مجلس الأمة[٩]. غير أن المفهوم "الروحي" للخلافة يتجاوز ذلك المفهوم السلطاني في أحكام الماوردي إلى مفهوم جديد تقترب فيه وضعية "الخليفة" بالنسبة إلى العالم الإسلامي كثيراً من وضعية "البابا" بالنسبة للعالم الكاثوليكي. وبكلامٍ آخر يحكم مفهوم سيادة الخليفة وإن كانت هذه السيادة شكلية، قابلية السياق الفقهي التقليدي لشرعنة الفصل، في حين أن ما يحكم الكمالية في مفهومها "الروحي" لوظيفة الخليفة، هو العلمانية الحديثة بمعناها الفرنسي الراديكالي في فصل الدين عن الدولة. من هنا تتحدد راديكالية هذا القرار بمفهومه الروحي للخلافة أكثر مما تتحدد بأي عنصر آخر.

لقد شكَّل الصراع ما بين السلطة الفعلية والسلطة الشرعية في شروط تبني الثورة الكمالية للميثاق القومي التركي، وحزمها في تحطيم اتفاقية سيفر المذلة، السياق السياسي المحدَّد لذلك، مما مكَّن مصطفى كمال من القضاء على ازدواجية السلطة وتكريس الجمعية الوطنية سلطة فعلية وشرعية وحيدة لتركيا. غير أن تبني المفهوم "الروحي" للخلافة وإن تمَّ في ذلك السياق أي في لحظة اصطدام السلطة الفعلية (الجمعية الوطنية)

بالسلطة الشرعية (السلطان - الخليفة)، لم يكن بدعةً كمالية بقدر ما كان تكريساً لمفهوم روحي للخلافة، اعتنقته النخبة العثمانية الجديدة بهذا القدر أو ذاك، بهذه الطريقة أو تلك، منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر في سياق عملية "التنظيمات" فما مراجع هذا المفهوم في الوعي العثماني الجديد.

٢ - مراجع الخلافة الروحية :

أنجزت عملية "التنظيمات" على المستوى القانوني علمنةً شاملة للقوانين العثمانية و لم ينج من هذه العلمنة، سوى القوانين المدنية غير التجارية، التي تمّ تجميعها في "مجلة الأحكام العدلية". ورغم أن منظومة هذه القوانين الإسلامية البحتة، تمثل أضخم محاولة "اجتهاد" إسلامية في القرن التاسع عشر، فإن الجهاز الفقهي المشيخي عارضها وامتنع عن إصدار أي شرعنةٍ لها(١٠). نريد من ذلك القول إن عملية التنظيمات قد أنتجت شرخاً حاداً ما بين نمطين للوعي، هما الوعي الفقهي المشيخي المرتبط بمؤسسة المشيخة الإسلامية، والوعي العثماني الجديد (نسبةً إلى العثمانيين الجُدد). وتمثلت الوظيفة الجوهرية للإصلاح الإسلامي بردم هذه الهوة ما بين الوعيين، وإنتاج خطابٍ يجمع ما بينهما في تركيبٍ جديد.

تفاعل المفهوم الروحي للخلافة، بهذه الدرجة أو تلك، أكثر ما تفاعل في وعي النخبة العثمانية الجديدة التي سيَّرت عملية التنظيمات وأدارتها. وكان سياق هذه العملية يقبل شرْعنة هذا المفهوم وإعادة إنتاجه في شروط الدولة العثمانية. وتكمن جذور هذا المفهوم في مرجعٍ من مراجع المفهوم الاستشراقي الغربي للخلافة العثمانية. إذ أشاعت مؤلفات الأرمني موراداجا دوهسون وغريك سوفاس ما تسميه نادين بيكودو باللامعقول الغربي حول الفهم التعسفي للخلافة كبابوية إسلامية(١١). ويتلخص هذا الفهم في ترسيمةٍ تشبِّه تركيبة العالم الإسلامي مع التركيبة الكاثوليكية للقرون الوسطى، والإجماع عند الفقهاء السنة مع المجامع المسكونية، وخلافة استنبول مع باباوية روما. ووصل الاقتناع الغربي

بهذه الترسيمة عن الخلافة إلى حد أن بارتولد ونلّينو أدخلا مفهوم "السلطة الروحية" للسلطان العثماني في القاموس السياسي الدولي. وهو ما تبناه العثمانيون الجُدد ذات وقت حين كانوا على وفاق مع السلطان عبد الحميد في لحظة إعلان دستور ١٨٧٦، كما أُعيد طرح هذا المفهوم في معاهدات ١٩٠٩ و١٩١٢(١٢). لقد اعترفت أوروبا للسلطان العثماني بحمل لقب الخليفة و لم تنتقص منه، في الوقت الذي كانت تنتقص فيه من سلطته وسيادته، كسلطان على رعاياه، وكانت تعني به مفهوماً روحياً، وشيئاً أقرب ما يكون إلى المشابهة ما بين الخلافة والبابوية(١٣). من هنا انصبت سياسة إنكلترا على عدم المس بالخلافة، وإن ارتبطت سياستها تلك بتشجيع إقامة خلافة عربية.

يشرح ماسينيون أنه لم يكن ممكناً لمفهوم الخلافة الروحية أن يتولد مطلقاً بين المسلمين دون التواطؤ اللا إرادي مع مؤلفات دهسون وسوفاس. لقد مكّن هذا المفهوم السلطان عبد الحميد الثاني من تبرير سياسته في الجامعة الإسلامية، وتدخله في الشؤون السياسية لمسلمي القرم والقفقاس وآسيا الوسطى أو الهند، وأن يجعل منها تابعاً دقيقاً لتدخلات غربية لمصلحة المسيحيين العثمانيين(١٤). ومن المدهش حقاً أن نجد ترسيمة موررداجا دوهسون برمتها لدى عبد الرحمن الكواكبي في "أم القرى" و"طبائع الاستبداد" إلى درجة أنه يطرح بوضوح تام، الفصل ما بين الوظيفة الدينية للخليفة والوظيفة السياسية، وتخصيصه بالشؤون الروحية فقط، وتحديد سلطته الزمنية في إطار منطقة ضيقة في الحجاز، تستوحي إلى حدٍ بعيد سلطة بابا روما في دولة الفاتيكان(١٥). وقد اتصل الكواكبي الذي كان لا يعرف لغة أجنبية بتلك الترسيمة على الأرجح، بواسطة أدبيات العثمانيين الجُدد في زمنه، وهو ما يدل على مدى شيوع تلك الترسيمة في الوعي العثماني الجديد. و لم يفت بعض الإسلاميين مثل الشيخ عبد العزيز جاويش، إدراك الصلة ما بين مفهوم الخلافة الروحية وبين الإيديولوجيا العثمانية الجديدة "التنظيماتية". إذ يرى جاويش أن الدستور العثماني (دستور ١٨٧٦ الذي وضعه العثمانيون الجُدد) قد جعل الخليفة وفق الأصول الرومانية لا وفق الشريعة الإسلامية(١٦) واقترب به إلى بابا أكثر مما

هو خليفة. وبهذا المعنى كان مفهوم الخلافة الروحية نتاجاً للإيديولوجيا "التنظيماتية" أكثر مما هو بدعة كمالية، غير أن مصطفى كمال كرّسه ومأسسه إبّان تصفيته لازدواجية السلطة في سياق الثورة الكمالية.

٣ - الخلافة الروحية ، تسوية مؤقتة :

أذاع السلطان - الخليفة وحيد الدين قبيل فراره من الآستانة وطلبه الحماية الإنكليزية، منشوراً بوصفه خليفة لمقاومة الكماليين[١٧]. غير أن هذا المنشور لم يلق أي صدى بل أثار النكير عليه في كل مكان، إذ غدا مصطفى كمال يمثل أمل العالم الإسلامي بقيادة تركية إسلامية جديدة له. وقد كتب أحمد شوقي في ذلك الوقت قصيدته "تكليل أنقرة وعزل الآستانة". أي تكليل "الكمالية" وعزل "السلطان - الخليفة"، وبشّر شوقي بعودة الخلافة إلى نسقها الراشدي الشرعي. من هنا وباستثناء "قلة قليلة" من بعض العلماء، فإن بيعة الخليفة الروحي الجديد لم تواجه أية عقبات، ولم يلق مصطفى صبري شيخ الإسلام العثماني الذي لجأ إلى القاهرة ودعا إلى مواجهة الكماليين إلا أسوأ استقبال[١٨].

كان من أبرز ما صدر في تأييد الفصل ما بين الخلافة والسلطنة، هو ما صدر عن الزعيم السنوسي، ونشرته الأهرام في ٢٨ أيلول ١٩٢٣، تحت عنوان "بيان خطير الشأن للسيد السنوسي الأكبر". وذهب السنوسي الذي كان يتمتع بمقام معنوي جليل في العالم الإسلامي إلى أن "نزع السلطة المدنية من يد الخليفة قد عزّز نفوذه الإسلامي، لأنه لم يعد خاصاً بأمة واحدة، بل صار ملكاً مشتركاً للمسلمين جميعاً"[١٩]. وقد كان منطق السنوسي هذا سائداً إلى حد ما، وهو ما يعبر عنه عبد الغني سني الذي رأى أن فصل صفة السلطان عن الخليفة، يُتيح للخليفة أن يكون بالفعل، خليفة لجميع المسلمين، من دون أن ترتهن سلطته بالمجال السيادي التركي وفق أعراف النظام الدولي[٢٠]. ويريد سني

بذلك النظام الذي تقوم وحدته الأساسية على الدولة - الأمة وسيادتها القومية في مجالها السيادي المعترف به دولياً.

لا ينفي التأييد الواسع لخطوة مصطفى كمال، إثارة جدل فقهي حول مدى شرعية المفهوم الروحي للخلافة، من الزاوية الفقهية. غير أن الجدل كان حاداً في تلك اللحظة في تركيا نفسها أكثر مما هو في العالم الإسلامي. وارتبط هذا الجدل إلى حدٍ بعيد من الناحية الوظيفية، بإيقاع الصراع ما بين السلطة الشرعية والسلطة الفعلية، وهو ما يمكننا استنتاجه من كتاب "الخلافة الإسلامية والمجلس المِلّي الكبير" الذي أصدره فريق من الفقهاء الأتراك، واشترط تصديق الخليفة لقرارات السلطة المدنية، كي تغدو شرعية من الناحية الإسلامية[٢١]. إذ عمل هذا الفريق على انتزاع سلطة اسمية رسمية للخليفة الروحي على السلطة المدنية. و لم يكتسب موقف هذا الفريق وزنه إلا في سياق الصراع الداخلي الحاد والدرامي الذي نشأ ما بين مصطفى كمال ورفاقه. إذ تبنى الفريق الوطني المعارض الذي كان ملتفاً حول رؤوف، خطة تنصيب الخليفة الروحي سلطاناً دستورياً على تركيا، فأصبح هذا الخليفة البسيط والهادئ محوراً وسلاحاً للفريق الوطني المُعارض لمصطفى كمال وحكومة أنقرة[٢٢]. كان أهم جدل فقهي ومنظومي لهذا المفهوم "الروحي" للخلافة خارج تركيا هو ما ارتبط باسم الشيخ رشيد رضا صاحب "المنار" في مصر، وأبرز ناطق باسم مدرسة محمد عبده الإصلاحية في العشرينيات، والذي سيعتبر حسن البنا الإخوان المسلمين امتداداً له. إذ نشر رشيد رضا مناقشاته لذلك المفهوم في "المنار"، ثم جمعها عام ١٩٢٣ تحت عنوان "الخلافة أو الإمامة العظمى". أما مصطفى كمال نفسه الذي كان وقتئذ حريصاً على توظيف مجمل الإيديولوجيات التوحيدية الجامعة، لاسيما منها الإيديولوجيا الإسلامية، في سبيل تحطيم اتفاقية سيفر، وإرغام الغرب على الاعتراف بالميثاق القومي التركي، أي الاعتراف بوحدة تركيا واستقلالها وسيادتها، فإنه اضطر إزاء ما واجهه من معارضة فقهية وسياسية في تركيا إلى شرعنة قرار الجمعية الوطنية الذي كان قد فرضه في حقيقة الأمر عليها، وذلك بنشر بيان فقهي

شبه رسمي تحت عنوان "الخلافة وسلطة الأمة"، وضعه فريق من الفقهاء الأتراك، وترجمه عبد الغني سني عام ١٩٢٤ إلى اللغة العربية. رغم أن رشيد رضا نشر كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى" قبيل ترجمة "الخلافة وسلطة الأمة" إلى العربية، فإنه يمكن إجراء مقارنة مكثفة ما بينهما بوصفهما أبرز موقفين فقهيين نموذجيين ولّدهما وأسسهما مفهوم الخلافة الروحية. يسترجع البيانان النصّ الفقهي الكلاسيكي بشأن الخلافة، وينطلقان على المستوى النظري الشكلي من ترسيمة نظرية شائعة في الخطاب الإصلاحي الإسلامي. وتتلخص هذه الترسيمة في أن الإسلام ينفي بطبيعته مفهوم السلطة الدينية، وأن الأمة هي مرجع نصب الخليفة وعزله، وأن الخلافة نوعان : خلافة حقيقية مطابقة للشروط الشرعية، وخلافة صورية أو حكمية أو تغلبية. ولم تنطبق الخلافة الحقيقية إلا على الخلفاء الراشدين، فكان كل من تبعهم خلفاء بالاسم وليس بالفعل، ملوكاً وليس أئمة، وهو ما يُعبِّر عنه الفقه الكلاسيكي بمفهوم "الملك العضوض".

لا يتناقض البيانان جذرياً سوى في نقطة واحدة، هي أخطر نقطة فيهما من الناحية الفقهية. ففي حين يرى البيان الفقهي التركي، أن مسألة الخلافة هي مسألة سياسية صرفة وليست مسألة اعتقادية دينية، وأنها مجرد صيغة سياسية من صيغ الحكومة. فإن بيان رضا يرى أنها مسألة شرعية، وأن نصب الأمة للإمام واجب شرعاً، وأنها تأثم كلها بتركه، وتعدُّ حياتها وميتتها جاهلية مع فقده. إلا أن البيانين يتفقان، رغم هذا التناقض النظري الأساسي على إرجاء مسألة الخلافة، بسبب عدم توفر شروط إقامتها. فيرجئ البيان التركي الخلافة إطلاقاً ويقلبها إلى مجرد سلطة معنوية بقدر ما يرجئها رضا إلى حين تتوفر شروطها، ويطرح برنامجاً لتحقيق هذه الشروط مستقبلاً. يتفق الموقفان إذن في نقطة الإرجاء، غير أن الموقف الفقهي التركي يُفضي إلى أن منصب الخلافة غير لازم شرعاً، وهو ما من شأنه أن يبرر لا تسوية ١٩٢٢ بل إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤.

كي نفهم رضا، فإنه لا يراهن على إحياء الخلافة العثمانية، ويسقط ذلك من حسابه، إذ أنه مثّل الموقف الفقهي الكمالي التركي لا يرى فيها سوى خلافة تغلب وملك عضوض أو "خلافة ضرورة" بالمصطلح الفقهي. لكنه يرى أن الجمعية الوطنية التركية التي تمثل فعلياً أهل الحل والعقد على حد تعبيره، قد استبدلت التغلب بتغلب آخر. بكلام آخر لا يرى رضا في الخلافة الروحية خلافة شرعية بل خلافة تغلب جديدة، إلا أنه لا يعترض على تسميتها بالخلافة، فهذه التسمية معهودة عند المتصوفة، ويتقبلها رضا كنوع من الإصلاح، ويقول "لا مشاحة في الإصلاح"(٢٣). أين تكمن مشكلة رضا الجوهرية إذن مع القرار الكمالي ؟ إنها تكمن على وجه الدقة فيما يسكت عنه ذلك القرار أو ما يضمره. وليست هذه المشكلة سوى مشكلة الفصل التام ما بين الدين والدولة. فيصف رضا القرار بأنه يفصل "بين الدين والسياسة فصلاً تاماً"(٢٤)، وينصب "خليفة روحياً" لا تتعدّى سلطته "سلطة البابا والبطاركة" في دينٍ ينكر مفهوم السلطة الدينية. ومع أن رضا يراهن في هذه اللحظة على مصطفى كمال فإنه ينقَض على من يسميهم بـ"حزب الملاحدة المتفرنجين" من "مقلدة القوانين والنُظم الأوروبية" بقدر ما ينقَض على "حزب حشوية الفقهاء الجامدين" من "مقلدة الكتب الفقهية المختلفة". ويصب هجومه على "ملاحدة الترك" من الطورانيين، الذين خبر امتزاج عدائهم للعرب بالعداء للإسلام، في وعي شرائحهم العلمانية الراديكالية. ويأمل رشيد رضا بانضمام مصطفى كمال إلى حزب تصور تشكيله تحت اسم "حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل" الذي يمثل على حد تعبيره "حزب الأستاذ الإمام"، ويمكنه بسبب موقعه الوسطي أن يجذب "المستعدين لتجديد الأمة من الطرفين"(٢٥). فليس رشيد رضا غريباً عن الحركة القومية. لقد انخرط نفسه بقيادة أحزاب علمانية لا ذكر للشريعة في بياناتها، وكان رئيساً للمؤتمر الوطني السوري (١٩٢٠) الذي أقر دستوراً مدنياً للمملكة السورية، وكان يرى بروز المسألة القومية في العالم الإسلامي إلا أنه ربطها على الدوام بوحدة هذا العالم، ووضعه في إطار الأمة الإسلامية. غير أن نكيره هنا على من يسميهم بـ"الملاحدة" الذين

يريدون استبدال الرابطة الإسلامية بالرابطة الجنسية[٢٦]، يذهب إلى أقصاه، ويصف في سياق آخر المسلمين القوميين بـ"المسلمين الجغرافيين". ويعود ذلك إلى أن رضا لم ير في الخطوة التركية سوى خطوة تمهيدية لقرار أكثر حسماً وراديكالية، يفسخ توفيقية المدرسة الإصلاحية الإسلامية التي ينتمي إليها. وهو ما تمّ بإلغاء الخلافة عام ١٩٢٤، ووضع تركيا الحديثة في الفضاء الغربي الحضاري، وحطّم روابطها الحضارية والثقافية مع العالم الإسلامي.

لم يكن نفاذ رضا إلى المسكوت عنه في القرار الكمالي دون أساس. إذ كانت "الخلافة الروحية" تعبيراً عن تسوية ما بين التيار القومي العلماني الراديكالي الذي يستعجل العلمنة الراديكالية التامة، وبين التيار الآخر الذي وإن وافق على مضض على الوظيفة الروحية للخليفة، إلا أنه لم يتقبل الفصل ما بين الدين والدولة. وكان هذا التيار الأخير يرى الخلافة رمزاً لرابطة تركيا مع العالم الإسلامي، ورمزاً للرابطة الإسلامية. وبهذا المعنى كانت الخلافة الروحية في مظهرها الوظيفي تعبيراً عن تسوية مؤقتة، وهي التسوية التي فسخها مصطفى كمال بقراره الصاعق في ١٣ آذار ١٩٢٤ بإلغاء الخلافة.

٤ – إلغاء الخلافة :

لا يمكن فهم قرار مصطفى كمال بإلغاء الخلافة (١٣ آذار ١٩٢٤) بمعزل عن اعتراف اتفاقية لوزان (١٩٢٣) بالميثاق القومي التركي، أي الاعتراف بوحدة واستقلال تركيا، ونشوء دولة قومية ذات سيادة فيها. فقد وظّف مصطفى كمال إبّان الثورة الكمالية كل الإيديولوجيات الإسلامية والعثمانية والطورانية الجامعة. إلا أنه ما إن شرع ببناء الدولة التركية الفتية على أساس مبدأ القوميات، حتى حطّم دفعةً واحدة روابط هذه الدولة مع هذه الإيديولوجيات مجتمعة. ورغم أن تحول الخليفة الروحي إلى محلٍ لمعارضي الكمالية الوطنيين، الذين أرادوا تنصيب عبد المجيد سلطاناً دستورياً للحد من انفراد مصطفى كمال بالسلطة، قد لعب دوراً في تسريع الإجهاز على الخلافة الروحية، فإن

هذا الإجهاز عمقياً وليد المنطق القومي الجديد للدولة الفتية. وأبرز ذلك بشكل تام إرادوية النخبة.

أراد مصطفى كمال أن يبني أمةً تركية أوروبية جديدة، لا علاقة لها بماضيها العثماني أم الإسلامي أم الطوراني. كانت أجهزة الدولة هنا هي قابلة توليد هذه الأمة الجديدة، على قاعدة النموذج الأوروبي الغربي للدولة - الأمة. ومن هنا فسخ مصطفى كمال تسوية ١٩٢٢، ليختصر في غضون عام وأربعة أشهر على مستوى العلمنة، ما استغرقه تطور العلمانية الراديكالية الفرنسية في غضون مائة وستة عشر عاماً، تفصل ما بين الثورة الفرنسية (١٧٨٩) التي حافظت على المسيحية ديناً للدولة وبين قرار الجمهورية الفرنسية الثالثة في عام (١٩٠٥) بالفصل التام ما بين الدين والدولة.

لقد سيطر النموذج العلماني الراديكالي للجمهورية الثالثة على مفهوم مصطفى كمال للعلمنة، وأوصل هذا "الذئب الأغبر" أو "الرجل الصنم"، من خلال حزبه الجديد والوحيد "حزب الشعب" الذي يخترق كل مدن الأناضول وقراه، ومن خلال "محاكم الاستقلال" الثورية اليعقوبية، التي كانت تنفذ الإعدامات بالجملة، المنطق الإرادوي للنخبة إلى ذروته القصوى، بجعل "تركيا للأتراك". لم يكن ممكناً لهذا المنطق أن يتجسد على مستوى الدولة، إلا في منطق قومي بيروقراطي مركزي، يقوم على التنظيم والتوحيد والتعميم والتجريد، أي في منطق يقوم على المجانسة ما بين الأمة والدولة، في صيغة الدولة - الأمة، أو الدولة القومية التي تقوم هنا بتتريك الأتراك، وقومنة هوياتهم المركبة حول مفهوم الأمة التركية، أي توحيد هذه الهويات وصهرها ومركزتها، وكأن الدولة هنا هي التي تصنع الأمة لا العكس. وما يهمنا من ذلك هنا أن مصطفى كمال قد أجهز على النخاع الشوكي للجامعة الإسلامية الذي يتمثل رمزياً بـ"الخلافة". وقد كان هذا النخاع نفسه قد أصبح مُكتهلاً ومتماوتاً، ولا توجد سوى آمال يائسة لتجديده. وبُعَيْد أيام على قراره الصاعق كانت المعركة قد أخذت تحتدم في مصر، وهي المعركة التي كان تشكيل جماعة الإخوان المسلمين من أبرز نتائجها.

ثانياً – الانشطار إلى علمانيين وإسلاميين

١ – انهيار توفيقية المدرسة الإصلاحية الإسلامية :

راهنت توفيقية المدرسة الإصلاحية الإسلامية على سد الثغرة ما بين العقليتين التقليدية والحديثة، الإسلامية والأوروبية، وتجاوز هذه الثغرة بإنتاج خطاب توفيقي تركيبي مرن يسمح باستيعاب الإسلام بعد أن يتم إصلاحه لمجرى التطور العام[٢٧]. من هنا توجهت هذه المدرسة إلى خريجي "المدارس المدنية أكثر مما توجهت إلى المعمَّمين"[٢٨]. وكانت دعوتها هي دعوة "الأفندي" المسلم أكثر مما هي دعوة الشيخ التقليدي. كانت مدرسة "المنار" للشيخ رشيد رضا، امتداداً لمدرسة محمد عبده الإصلاحية المعتدلة، وناطقة باسمها، وهو ما يفسر وصف رشيد رضا لـ "حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل"، الذي دعا إلى تشكيله بـ"حزب الأستاذ الإمام". غير أن هذه المدرسة التي اعتبرها الإخوان عباءةً سلفية إصلاحية لهم، اصطدمت بانهيار توفيقيتها، ونشوء صدع حاد، انشطر فيه "الأفندية" المسلمون المتأثرون بترسيمة الإصلاحية الإسلامية، إلى ما يمكننا تسميته بـ"علمانيين" و"إسلاميين". وقد تم هذا الانشطار تحت وقع إجهاز الكمالية على الخلافة وشروعها بعلمنة قومية راديكالية تامة، أوصلت التوفيقية الإصلاحية إلى مأزق أو طريق مسدود. فالذين تقبلوا في تسوية ١٩٢٢ فصل

الخلافة عن السلطنة وإلغاء هذه الأخيرة، مثل عبد الغني سني مترجم "الخلافة وسلطة الأمة" وأحمد شوقي والشيخ محمد حسنين وكيل الأزهر السابق والشاعر عبد المطلب ومحمد البتانوني والشيخ محمد شاكر ومصطفى صادق الرافعي... إلخ، وجدوا أنفسهم في موقع معارضة إلغائها عام ١٩٢٤[٢٩].

تنمذج الانشطار القطبي إلى علماني وإسلامي، في وسط "الأفندية" المسلمين أكثر ما تنمذج في مصر العشرينيات، التي اعترفت إنكلترا بـ"استقلالها" بموجب تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢. وارتبط هذا الانشطار على المستوى السياسي إلى حدٍ بعيد بتفاعل قرار إلغاء الخلافة في سياق الصراع ما بين "الوفد" و"الأحرار الدستوريين"، الذي حكم يومئذ النسق السياسي المصري. فقد أصبح العالم الإسلامي لأول مرة منذ أربعة عشر قرناً دون خليفة، يتم الدعاء له ظهر كل جمعة في المساجد. وجاءت الخطوة الأولى بعد أربعة أيام من إلغاء الخلافة، من خلال إمضاء ستة عشر عالماً من علماء الأزهر، لبيانٍ يقررون فيه بطلان قرار الكماليين بعزل الخليفة عبد المجيد وإلغاء الخلافة، ويدعون للإسراع بعقد مؤتمر "يقرر ما يراه في أمر الخلافة من الطريق الشرعي". وفي اليوم التالي نشر الشيخ محمد حسنين وكيل الأزهر السابق، الذي سبق له أن أيّد فصل الخلافة عن السلطنة مقالاً يدعو فيه المسلمين إلى استمرار بيعتهم للخليفة عبد المجيد، إن كان ما يزال متمسكاً بها أو "بيعة خليفة للمسلمين" في حال اعتزاله لها. وانتهز الملك حسين (الشريف حسين سابقاً) في الحجاز ذلك وأقام في ١٤ آذار ١٩٢٤ أي بعد مرور أحد عشر يوماً على قرار إلغاء الخلافة، حفلاً تمت فيه مبايعته خليفة، فظهر اسم الملك فؤاد للتو في ٢١ آذار ١٩٢٤ مرشحاً لها. وفي ٢٣ آذار رشّح حفيد الأمير عبد القادر الجزائري الملك فؤاد خليفة، ثم شكل الشيخ يوسف الدجوي رئيس جمعية "نهضة الإسلام" لجنة للخلافة، واستأذن الملك فؤاد في ٢٤ آذار بعقد مؤتمر الخلافة في القاهرة[٣٠]. وتمخض عن ذلك في ٢٥ آذار ١٩٢٤ التئام هيئة علمية دينية موسعة برئاسة شيخ الأزهر، وأسقطت الهيئة بيعتها للخليفة "الروحي" عبد المجيد باعتبار أنه لا يملك الإقامة في بلده ولا يملك

المسلمون تمكينه من ذلك. ودعت الهيئة إلى عقد مؤتمر ديني إسـلامي في آذار ١٩٢٥ في القاهرة تحت رعاية شيخ الأزهر لاختيار خليفة جديد[٣١]. وبذلك برز الأزهر كهيئـة تعوض مؤقتاً عن غياب الخلافة.

ظهرت في هذا السياق أطماع الملك فؤاد ملك مصر (تُـوِّج في ١٥ آذار ١٩٢٢ ملكاً على مصر بموجب تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢) للظفر بهذا المنصب، ووجد الملـك على ما يبدو تشجيعاً من بريطانيا التي كانت تفكر باستخدام هذا المنصـب لاحتـواء مسلمي الهند. وقد سبق لمصطفى كمال أن حرَّك حملة تشهير منهجية ضـد الزعيمـين الهنديين المسلمين "آغا خان" و"أمير علي"، اللذين طلبا منه باسم مسلمي الهند، احـترام مقام الخليفة الإسلامي، فوصفهما مصطفى كمال بأنهما من صنائع الإنكليز[٣٢]، مع أنـه يمكن وضع تشجيع بريطانيا للملك فؤاد على الظفر بمنصب الخلافة في سياق سياسـتها لإقامة خلافة عربية. وقد أخذت لجان المؤتمر الإسلامي التحضيري بشأن الخلافة تنشـط، وتشكل فروعاً لها بدعم واضح وكبير من القصر الملكي، وتتصـل بلجـان الخلافـة. وأخذت صحيفة "الإتحاد" الناطقة بلسان القصر بشكلٍ شبه رسمي، تروِّج لانعقاد مؤتمـر الخلافة. فكان أن صدرت مجلة "المؤتمر الإسلامي" في ت١ ١٩٢٤، ونشر الشيخ رشـيد رضا في صدرها مقالاً يبين فيه أهمية انعقاد هذا المؤتمر وضرورة تمثيله لمختلـف علمـاء الأمم الإسلامية من أجل اختيار "خليفة للمسلمين"[٣٣].

لا يمكن الزعم أن مؤتمر الخلافة المزمع عقده كان مؤتمر الملك فؤاد مع أن الملـك كان لاعباً أساسياً فيه، بقدر ما يمكن القول إن هذا المؤتمر قد أصبح مشهداً للتنافس مـا بين كافة الأطراف، التي تعتبر نفسها معنية به والتي لم تكن مصالحها أو آراؤها متطابقـة بالتأكيد. فقد عارض الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي وهو شيخ الأزهـر (١٩١٧ – ١٩٢٧) الذي انخرط الأزهر إبَّان مشيخته له بكل سلطته في ثورة ١٩١٩، بحزم رغبـة الملك فؤاد بالخلافة، باعتبار أن مصر لا تصلح أن تكون دار خلافة، لأنها تحت الاحتلال

الإنكليزي[٣٤]. وكان الشيخ رشيد رضا يشاركه بهذه المعارضة، ويطرح أساساً مكاناً للخلافة غير مصر[٣٥]. أدّى التنافس حول الظفر بمنصب الخليفة ما بين اللاعبين الأساسيين في المؤتمر، إلى تأجيل انعقاده من آذار ١٩٢٥ إلى أيار ١٩٢٦. وأصدر الشيخ علي عبد الرازق في سياق ذلك عام ١٩٢٥ كتابه الصاعق "الإسلام وأصول الحكم"، ثم أصدر طه حسين كتابه المدوّي "في الشعر الجاهلي" عام ١٩٢٦. وكان كتاب "الإسلام وأصول الحكم" رابع كتاب وأخطره عن إشكالية الخلافة. فقد كان الأول في اللغة العربية من الناحية الزمنية كتاب "الخلافة والإمامة العظمى" (١٩٢٣) لرشيد رضا، والثاني هو "الخلافة وسلطة الأمة" (١٩٢٣) والثالث هو "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة" (٢٠ آذار ١٩٢٤) الذي أنهاه مصطفى صبري الشيخ السابق للإسلام في الدولة العثمانية بُعَيْد أسبوع من قرار مصطفى كمال بإلغاء الخلافة.

٢ – معركة الخلافة في مصر :

ارتبطت عملية التصدي لنقل الخلافة إلى مصر ومبايعة الملك فؤاد خليفة للمسلمين، أكثر ما ارتبطت بموقف حزب الأحرار الدستوريين في مصر. ويتطلب توضيح العلاقة ما بين عملية التصدي تلك وذلك الموقف وقفة مكثفة. إذ كانت سياسة هذا الحزب القومي العلماني الليبرالي، تجاه مسألة الخلافة، هي نفسها سياسة حزب الأمة القديم، الذي شكّله فريق من كبار الأعيان المصريين عام ١٩٠٧، برعاية اللورد كرومر، لمواجهة السياسة العثمانية الإسلامية للحزب الوطني بزعامة مصطفى كمال.

لم يتمكن الحزب الوطني القديم الذي كان يربط ما بين راديكاليته الوطنية المصرية وإيديولوجيا الجامعة الإسلامية، من إعادة بناء نفسه بشكل فعَّال إثر ثورة ١٩١٩، إذ ورث "الوفد" المتمخض عن ثورة ١٩١٩ نبضه الراديكالي الوطني في سياق جديد يتميز بانهيار الدولة العثمانية وتفككها. أما حزب الأمة القديم فتمكن في ت١ ١٩٢٢ من إعادة بناء نفسه تحت اسم "حزب الأحرار الدستوريين" بزعامة عدلي يكن باشا لمواجهة

"الوفد" بزعامة سعد زغلول، في حين بادر القصر إلى تشكيل حزب ليست له جذور شعبية تحت اسم حزب "الاتحاد"، ويضم الشريحة المحافظة من الأريستوقراطية المصرية، وذلك لاستخدامه كأداة له توازن ما بين "الوفد" و"الأحرار الدستوريين"، وتتيح له الحكم. وكانت كلمة "الأحرار" في اسم "الأحرار الدستوريين" مرادفة هنا لـ: الليبراليين". ومن هنا اقترح أحمد لطفي السيد أن يسمى الحزب بـ"الحرِّيين الدستوريين" انطلاقاً من أن الترجمة الدقيقة لليبرالية هي "المذهب الحرِّي"[٣٦].

لم ينبثق دستور ١٩٢٣ المصري عن جمعية تأسيسية منتخبة، كما كان يطرح الوفد الذي كان يستحق أن يدعي أنه "حزب الأمة" بالفعل وليس بالاسم، بل انبثق عن لجنة خاصة انضم جميع أعضائها إلى "حزب الأحرار الدستوريين"[٣٧]. وقد مالت الشريحة الأكثر راديكالية في هذه اللجنة، إلى عدم نص الدستور على أن الإسلام هو دين الدولة، إلا أنها فهمت منه حين تم إقراره، أنه لن يتعارض مع إقرار الفصل ما بين الشريعة والقانون[٣٨]. وبهذا المعنى كان "الأحرار الدستوريون" يشعرون منذ البداية بأنهم المصممون لدستور الدولة المصرية "المستقلة". تأجل عقد مؤتمر الخلافة الإسلامية في القاهرة من آذار ١٩٢٥ إلى أيار ١٩٢٦، وتولت السلطة في ٢٣ آذار ١٩٢٥ حكومة أقلية تتألف من حزبي "الأحرار الدستوريين" و"الاتحاد" . وبينما كانت الاستعدادات جارية لعقد ذلك المؤتمر في موعده الجديد، أصدر الشيخ علي عبد الرازق كتابه "الإسلام وأصول الحكم". لم يكن الشيخ عضواً عاملاً في حزب الأحرار الدستوريين، لكن عائلته تعتبر من أساطين الحزب، وقدَّمت له شهيده الأول وهو حسن باشا عبد الرازق، الذي اغتاله شبان وفديون في ١٧ ت٢ ١٩٢٢ أي بعد تسعة عشر يوماً من تشكيل الحزب، ووصْف سعد زغلول له بأنه حزب "خوارج" عن الأمة[٣٩]، كما كان شقيقه الشيخ مصطفى عبد الرازق لاحقاً ركناً أساسياً في الحزب لا يمكن تخطيه.

ساهم الدكتور طه حسين بقراءة مخطوطة الكتاب ووضع ملاحظات عليها. وقد صدر الكتاب إبَّان مشاركة الأحرار الدستوريين في الحكم. ورغم أنه يعبِّر عن دينامية ذاتية مستقلة للوعي الانتلجنسوي النخبوي الليبرالي المصري الحديث إلا أنه كان يعبر سياسياً على المستوى الوظيفي، أكثر ما يعبر، عن الموقف الإيديولوجي والسياسي لحزب الأحرار الدستوريين والذي كان يمكن اعتباره استمراراً لموقف حزب الأمة القديم. من هنا قرَّظت "السياسة" لسان حال الحزب الكتاب، وعزَّزت الارتباط ما بين الكتاب والحزب. كان الشيخ عبد الرازق قاضياً شرعياً وعضواً في "هيئة كبار العلماء" الأزهرية. وقد تلقى الشيخ شقاً من تعليمه في جامعة أوكسفورد. لا يظهر المفهوم العلماني الراديكالي في كتاب الشيخ على مستوى بنيته الظاهرة، بل على مستوى بنيته العميقة. فلغة الشيخ هنا هي لغة الأزهري الخبير بالفقه وليست لغة الأوكسفوردي. إنها أفكار الليبرالي بلغة الأزهري. وهو ما يفسر اتهام الشيخ رشيد رضا له بإضعاف الإسلام من الداخل.

ليس في خطتنا تحليل هذا الكتاب، لكن يمكننا القول إن عبد الرازق يتبنى فيه بشكل تام مفهوم الوثيقة الفقهية التركية "الخلافة وسلطة الأمة"، وينوه عبد الرازق في الكتاب إلى هذه الوثيقة، ويتبنى مفهومها للخلافة كمسألة سياسية بحتة وليست كمسألة شرعية اعتقادية. يذهب عبد الرازق بالترسيمة الإصلاحية الإسلامية عن الطبيعة "العلمانية" للإسلام باعتبار أنه ينكر مفهوم السلطة الدينية إلى أقصاها فيشرْعنُ إلغاء الخلافة بشكل تام. إذا كانت تلك الوثيقة محكومة بشرْعنة الفصل ما بين الخلافة والسلطنة، وإلغاء مركز السلطان، وتحويل الخليفة إلى خليفة روحي أو رمزي، فإن خطاب عبد الرازق محكوم في شروط إلغاء الخلافة، وشيوع "الكمالية" كنزعة في الفضاء الليبرالي المصري، بشرْعنة إلغاء الخلافة نفسها. وبذلك يمضي المنطق التساوي في تلك الوثيقة إلى نهايته الراديكالية، أي منطق شرْعنة إلغاء الخلافة.

تتمثل هذه النهاية الراديكالية، في أن المنطق الفقهي التركي للوثيقة يعترف بتمامية الخلافة الراشدة، وحقها في الولاية الدينية والدنيوية العامة، في حين أن منطق عبد الرازق ينسف الشرعية الدينية نفسها لنظام الخلافة، ويقول إن الرسول كان صاحب رسالة وليس دولة، وإن أنظمة الإسلام دينية وليست سياسية، وأن الخلافة مجرد نظام سياسي عتيق لم يقم إلا بـ"الرهبة المسلحة التي تحوطه، والقوة القاهرة التي تظلله، والسيوف المصلتة التي تذود عنه"(٤٠). فينتهي ليس إلى شرْعنة إلغاء الخلافة نفسها بوصفها "نظاماً عتيقاً" بل وشرْعنة الفصل التام ما بين الشريعة وبين السياسة والقانون. فليست الخلافة ولا القضاء ولا وظائف الحكم، في شيء من الخطط الدينية للإسلام، بل هي وفق عبد الرازق "خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها ... نرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة"، وفق أحدث النظم السياسية التي يُراد بها هنا النظم الأوروبية(٤١).

رجَّ الكتاب الحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية المصرية. وكان الشيخ رشيد رضا أول من تصدى له معتبراً إياه "آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين، وتجزئته من الداخل" وما يهمنا هنا أن رضا يربط ما بين كتاب عبد الرازق وبين "السياسة" لسان الأحرار الدستوريين، ويدعو مشيخة الأزهر التي أُنيط بها التحضير لمؤتمر الخلافة الإسلامية للرد عليه، لئلا يعتبر سكوتها "إجازةً له أو عجزاً عن الرد عليه". كان شيخ الأزهر نفسه معارضاً لأطماع الملك فؤاد، إلا أن هيئة كبار العلماء الأزهرية كانت هيئة موظفين، تتلقى رواتبها من الحكومة. وعقدت هذه الهيئة جلسة مثيرة، قررت في نهايتها فصل عبد الرازق من عضويتها، وطالبت الحكومة بموجب نظام الأزهر، بفصله من وظيفته العمومية كقاضٍ شرعي. رفض عبد العزيز فهمي وزير الحقانية (العدل)، ورئيس حزب الأحرار الدستوريين، تنفيذ قرار الهيئة الأزهرية، فما كان من رئيس الحكومة "الاتحادي" الذي هو صنيعة القصر وأداته، إلا أن أقاله في أوائل أيلول ١٩٢٥

من الحكومة، فانسحب حزب الأحرار الدستوريين تحت ضغط نخبته الانتلجنسوية مـــن الحكومة، وانهار الائتلاف[٤٢].

ما إن اقترب موعد انعقاد مؤتمر الخلافة الإسلامية في أيار ١٩٢٦، حتى أكمل طه حسين رجَّة "الإسلام وأصول الحكم" بإصدار كتابه "في الشـــعر الجـــاهلي" (١٩٢٦). وربَّما يفسر ذلك أن أولّ بلاغ قُدِّم ضده للنيابة، كان البلاغ الذي قدَّمه طالب أزهـــري في ٣٠ أيار ١٩٢٦، وسط حملة "المنار" على الكتاب. و لم يكن طه حسين عضـــواً في حزب الأحرار الدستوريين، بل "اتحادياً" إلا أنه كان صديقاً للحزب، وعضواً مؤسســـاً مع عدد من شخصياته عام ١٩١٩، للحزب الديموقراطي الذي ورثه."الأحرار"، ومحـــوراً أساسياً في "السياسة". من هنا جمعت التظاهرات الأزهرية ما بين مناداتها بـــ"سقوط طـه حسين" و"الملحدين" وبين مناداتها بـــ"سقوط عبد العزيز فهمي" رئيس الحزب. وأخـــذ بعض المحرضين يشتري "السياسة" ويدوسها بقدميه[٤٣]. ثم تقدم نائب وفدي وشـــيخ الأزهر نفسه، ببلاغين آخرين للنيابة ضد الكتاب. وكان أخطر بلاغ هو التقرير الموجـــز لعلماء الأزهر. غير أن المحكمة المختصة لم ترضخ للضغوط "الشعبوية" التي كان الوفديون مركزها، فأعلنت في ١٩ ت، ١٩٢٦ حفظ القضية لعدم توفر القـــصد الجنـــائي[٤٤]، مسجِّلة في ذلك مأثرة من أزهى مآثر استقلالية القضاء المصري.

شكَّل ذلك كله السياق السياسي والتاريخي لانهيار توفيقية الإصلاحية الإسلامية، وانشطار النخبة المصرية الحديثة إلى علمانيين وإسلاميين. وقد حاول الطرفان المنشقان أن ينطقا باسم ترسيمة تلك الإصلاحية، فكان الإسلاميون عبر صوت رشيد رضا، يعتبرون أنفسهم "حزب الأستاذ الإمام" بقدر ما كان علمانيو الأحرار الدســـتوريين، يصفـــون أنفسهم في هذا الوضع كما كانوا يصفونها، في طور حزب الأمة القديم، بـــــ"حـــزب الإمام"[٤٥]، مع أن مدرسة الإمام لم تلعب سوى دور ضئيل في تكوين وعيهم.

٣ – فشل مؤتمر الخلافة ، السلفية المشرقية ولاهوتية التحرير المغاربية :

جرى التحضير في هذا السياق المتوتر لعقد مؤتمر الخلافة الإسلامية. وعمل معظم مندوبي الدول الإسلامية على إحباط ترشيح الملك فؤاد لمنصب الخلافة. إلا أن هذه العملية بدرت أو ما بدرت من الأزهر، إذ كان علماء الأزهر منقسمين حول مدى شرعية أن تكون مصر دار خلافة، في ظل الوجود الإنكليزي. وقد استجوبت الحكومة بشكل سري نحو أربعين من علماء الأزهر، تبنوا ذلك الرأي الذي كان يمثله شيخ الأزهر نفسه. ورغم ذلك دعمت هيئة العلماء الأزهرية كهيئة، ترشيح الملك فؤاد، أما جماعة "الخلافة الإسلامية" برئاسة الشيخ محمد ماضي أبي العزائم، فلم تكن تعارض هذا الترشيح وحسب بل وترى أن مصر لا تصلح شرعياً حتى كمكانٍ لانعقاد المؤتمر. طوح المؤيدون لانعقاد مؤتمر الخلافة، أن المسألة شرعية دينية في حين اعتبرها الأحرار الدستوريون مسألة سياسية، وجارهم صحف الوفد في ذلك، بينما كانت صحيفة "الاتحاد" الناطقة بلسان القصر فعلياً، الصحيفة الحزبية الأساسية التي دعت لانعقاد المؤتمر(٤٦).

كان طبيعياً في هذا السياق أن ينعقد المؤتمر في أيار ١٩٢٦، وأن يفشل فشلاً ذريعاً. إذ قرَّر تأجيل البت في مسألة الخلافة، ودعا إلى عقد مؤتمرات إسلامية لاحقة حسب الحاجة، للنظر في تقرير أمرها، وإنشاء شعب للمجلس الإداري لمؤتمر الخلافة الإسلامية بمصر في البلاد الإسلامية. فقد كان المؤتمر حلبة تناقضات حادة يستحيل معها أية تسوية أو إجماع. وبرَّر المؤتمر فشله بأنه لا يمكن الآن تحقيق الخلافة الشرعية، بالنظر إلى تمزق العالم الإسلامي، وسيطرة النزعة القومية على حكوماته وسياساتها، ورفضها الخضوع إلى سلطة سيادية أسمى منها وفق مؤدى البيان(٤٧). وبذلك أرجئت مسألة الخلافة، وأصبح الخليفة "الروحي" عبد المجيد، الذي تم إسقاط بيعته آخر "خلفاء" العالم الإسلامي.

يمكن الاستنتاج أنه تمخض عن مشكلة إلغاء الخلافة وفشل مؤتمرها، بروز اتجاهين إسلاميين، هما تيار السلفية المشرقية الذي مثّل "منار" رشيد رضا ركنه الأساسي، وتيـار لاهوتية التحرير المغاربي الذي تمثّل بشكل أساسي بالشيخ عبد الحميـد بـن بـاديس (الجزائر) وبالأمير عبد الكريم الخطابي (مراكش). ويمتح هذان التياران من منبع واحد هو منبع ترسيمة الإصلاح الإسلامي، إلا أنهما يلتقيان وإنْ من منطلقات مختلفة حول إرجـاء اختيار الخليفة. فبينما دعت السلفية المشرقية ممثّلة بصوت رشيد رضا "حزب الإصـلاح الإسلامي المعتدل"، إلى اعتماد برنامجٍ خاص، يمكن بنهايته إعداد المرشحين للخلافـة، واختيار الخليفة المجتهد(٤٨) فإن لاهوتية التحرير المغاربية ممثّلة بصوت عبد الكريم الخطابي في المؤتمر، نادت بـ"عدم جواز مفهوم الخلافة الاسمية التي يمكن أن يستغلها عدد كبـير من المتسلطين. فكانت تعليمات الخطابي إلى مندوبه في مؤتمر الخلافة (١٩٢٦) تقضـي بعدم تأييد أي مرشح(٤٩). عبّر عن لاهوتية التحرير المغاربية الإسلامية أكثر من عـبّر، الشيخ عبد الحميد بن باديس رئيس "جمعية العلماء" في الجزائر، وإن كانت صياغة هـذا التعبير قد تمت في زمن لاحق، حين أنكر بن باديس على الأزهريـين، وضمنـاً علـى الإخوان المسلمين تظاهراتهم بمبايعة الملك فاروق خليفة على سنة الله ورسوله بُعَيْد تتويجه ملكاً عام ١٩٣٧. يواجه بن باديس تكفير مصطفى كمال أتاتورك بموقـفٍ لاهـوتي تحريري يبجل أتاتورك، ويرى فيه "أعظم رجل عرفته البشرية في التـاريخ الحديـث"، و"عبقرياً من أعظم عباقرة الشرق الإسلامي كله"، و"محيي الشرق الإسلامي كله، الـذي غيَّر مجرى التاريخ، ووضع للشرق الإسلامي أساس تكوينٍ جديد"(٥٠). وأن أتـاتورك لم يقضِ على الإسلام بل على عمائم لا وجود للإسلام فيها. ويعدِّد بن بـاديس "خليفـة المسلمين" و"شيخ إسلام المسلمين" ومن معه من علمـاء الديـن، وشـيوخ الطـرق المتصوفين"(٥١) بين هذه العمائم.

لا يدخل بن باديس هنا في جدل فقهي حول مسألة الخلافة، أهي مسألة شـرعية دينية أم مسألة سياسية ؟ لكنه يبدأ فعلياً من حيث انتهى الشيخ عبـد الـرازق رغـم

اختلاف سياق كل منهما، فيرى بن باديس "أن خيال الخلافة لن يتحقق، وأن المسلمين سينتهون يوماً، إن شاء الله إلى هذا الرأي"[٥٢] "إذ أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمناً بعده - على فرقة واضطراب - ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب، ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزاً ظاهرياً تقديسياً ليس من أوضاع الإسلام في شيء"[٥٣] ورمزاً "للخلافة الزائفة"[٥٤].

ربما يمكننا القول إن بن باديس يقول بإلغاء نظام الخلافة من دون أن يشغل نفسه بمدى شرعيتها الدينية، فيستبد له بمؤسسة أهل الحل والعقد التي يتصورها كمرجعية "دينية أدبية" بحتة للمسلمين "بعيدة كل البُعد عن السياسة وتدخل الحكومات، لا الحكومات الإسلامية ولا غيرها"، ولا يرى بن باديس غضاضة في تصوره لوظيفة هذه المرجعية في العالم الإسلامي على غرار وظيفة "بابا روما" لـ "الأمم الكاثوليكية على اختلاف أوضاعها السياسية وتباين مشاربها وأنظارها فيها"، إلا أنه يميز مرجعية أهل الحل والعقد عن المرجعية "البابوية"، في أن هذه الأخيرة "مقدسة" "معصومة" بينما لا يعرف الإسلام "شخصاً مقدس الذات والقول، تدعى له العصمة، ويعتبر قوله تتريلاً من حكم حميد"[٥٥]. يلتقي بن باديس هنا مع القوميين العلمانيين الكماليين والمصريين في منتصف الطريق. إذ يسكنه هاجس الجامعة الحضارية والثقافية الإسلامية المتحررة من العسف والاستعمار، بقدر ما يسكن أولئك القوميين هاجس الانفصال عن تلك الجامعة وقطع الروابط معها. وليست الجامعة الإسلامية عند باديس جامعة سياسية تلتقي في نهاية المطاف حول مركز سيادي واحد، بل هي جامعة إيديولوجية بحتة تضطلع مؤسسة "أهل الحل والعقد" بوظيفتها. إنها نوع مما يمكننا تسميته بمجلس شورى عالمي إسلامي، يعبر عن الوحدة العقيدية والروحية لـ "الأمة الإسلامية". فابن باديس إذ لا يتصور نظام الخلافة فإنه يتصور عالمية إسلامية ثقافية، غير أنه يربط تلك العالمية بمضمونه الراديكالي للاهوتية التحرير.

وبهذا المعنى يمكن الحديث عن انقسام في المدرسة الإصلاحية الإسلامية، في شروط إلغاء الخلافة، ما بين لاهوتية تحرير مغاربية وسلفية إصلاحية مشرقية. وقد شكّل نشوء جماعة الإخوان المسلمين مأسسة حركية لتلك السلفية الأخيرة. فكيف نشأت الجماعة وتطورت ؟.

الهوامش

(١) مؤمن عبد الرحمن، المسيرة الإسلامية بين المد والجزر، دراسة تاريخية تحليلية على أبواب القرن الخامس عشر الهجري، دون مكان، دون تاريخ، ص ٦٠ (الاسم الحقيقي للكاتب هو د. فتحي الشقاقي) قارن مع أنور الجندي، حسن البنا : الداعية الإمام والمجود الشهيد، دار القلم، ط ١، بيروت، ١٩٧٨، ص ٣٦.

(٢) شكيب أرسلان، فصول وتعليقات على كتاب لوثروب ستودارد الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، نقله إلى العربية عجاج نويهض، القاهرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج ٤، ١٣٥٢هـ، ص ١٠٩ - ١١٠ - ١١٧.

(٣) زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٦٨، ص ٨٥.

(٤) أرسلان، مصدر سبق ذكره، ص ١١٧.

(٥) تمبرلي وجرانت، أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة محمد علي أبو درة ولويس اسكندر، ج٢، منشورات سجل العرب، القاهرة ١٩٦٧، ص ٣٠٤ قارن مع : د. وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، دراسة ونصوص، دار الطليعة، بيروت، ط ١، حزيران ١٩٩٦، ص ٦. وحول مطاردة السلطان للكماليين قارن مع الكابتن هـ. س. أرمسترونج، الذئب الأغبر مصطفى كمال، دار الهلال، دون تاريخ، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٦) نادين بيكودو، عشر سنوات هزت الشرق الأوسط، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الأنصار، دمشق ١٩٩٦، ص١٦٧.

(٧) أرسلان، مصدر سبق ذكره، ج ٣، ص ٣٢٦.

(٨) تمبرلي وجرانت، مصدر سبق ذكره، ٣٠٥.

(٩) الخلافة وسلطة الأمة، ترجمة عبد الغني سني بك، القاهرة ١٩٢٤ (نشر وجيه كوثراني نصه الكامل في الدولة والخلافة في الخطاب العربي، مصدر سبق ذكره) ص ٢٣٢ - ٢٣٤.

(١٠) د. قيس جواد العزاوي، الدولة العثمانية : قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، الدار العربية للعلوم / مركز دراسات الإسلام والعالم، ط ١، بيروت، ١٩٩٤، ص ١١٣ و ١٢٠.

(١١) بيكودو، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣.

(١٢) بيكودو، المصدر السابق قارن مع كوثراني، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢. ويستند المرجعان إلى:
Louis, Massignon, a introduction a l'etade des revendications islamiques (1920), in, Opera, Minora, Textes recueillis, pary. Moubark, Liban, t.1.P.273.

(١٣) جورج أنطونيوس، يقظة العرب، تاريخ حركة العرب القومية، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٦، ١٩٨٠، ص ١٣٧.

(١٤) بيكودو، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣.

(١٥) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، حلب، المطبعة العصرية ١٩٥٩، ص ٢٣٤ - ٢٣٦ قارن مع الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مطبعة المعارف بمصر، دون تاريخ، ص ٢٩ - ٣٠.

(١٦) قارن مع أنور الجندي، عبد العزيز جاويش من رواد التربية والصحافة والاجتماع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف – الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة أعلام العرب، ٤٤، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٣٨ – ١٤٣.

(١٧) د. محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، المجلد الثاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٦، ١٩٨٣، ص ٣٥.

(١٨) المصدر السابق، ص ٣١. فرَّ شيخ الإسلام مصطفى صبري من الكماليين قبيل استيلائهم على الأستانة عام ١٩٢٣ إلى مصر، ثم حلّ ضيفاً على الملك حسين في الحجاز، وعاد إلى مصر واستقبل فيها بشكل سيئ.

(١٩) أورده محمد محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

(٢٠) عبد الغني سني بك، مصدر سبق ذكره، ص ٢١١.

(٢١) قارن بما أورده بيان "الخلافة وسلطة الأمة" على سبيل النقاش، المصدر السابق، ص ٢٤٧ – ٢٤٨.

(٢٢) أرمسترونغ، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦ – ١٩٧.

(٢٣) رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، مطبعة المنار بمصر ١٣٤١هـ (نشر كوثراني في الدولة والخلافة نصه الكامل) ص ٨٧، وحول رؤيته للخلافة الروحية كخلافة تغلب جديدة ص ٧٤.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٥٣.

(٢٥) المصدر السابق، ص ٩١ – ٩٢ – ٩٣.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٩٢.

(٢٧) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، ط ٣، بيروت ١٩٧٧، ص ١٧٢ – ١٧٣.

(٢٨) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، مصر، ط ١، ١٩٣٩، ج ٣، ص (ن)، المقدمة.

(٢٩) عبد الغني سني بك، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٠ قارن بمحمد محمد حسين مصدر سبق ذكره، ص ٣٧ – ٤٧.

(٣٠) محمد محمد حسين، المصدر السابق، ص ٤٧ – ٤٩ بالاستناد إلى ما نشرته الأهرام في أعدادها ١٠ و١٢ و١٤ و٢١ و٢٣ و٢٤ آذار ١٩٢٤.

(٣١) المنار، مجلد ٢٥، ج ٤، ١٩ شعبان ١٣٤٢ – ٢٥ مارس ١٩٢٤، ص ٣٦٧ – ٣٧٠.

(٣٢) أرمسترونغ، الذئب الأغبر، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٧ – ١٩٨.

(٣٣) المنار، مجلد ٢٥، ج ٧، ص ٥٢٥ – ٥٣٤.

(٣٤) تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ط ٢ ١٩٩٦، ص ٣٦.

(٣٥) شرح رشيد رضا موانع قيام حكومة الخلافة في تركيا والحجاز، واقترح أن تُقام في منطقة وسطى كالموصل، الخلافة أو الإمامة العظمى، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٠ – ١٠٣.

(٣٦) قارن مع : د. حسين فوزي النجار، أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل، المؤسسة المصرية العامة، سلسلة أعلام العرب عدد ٣٩، القاهرة ١٩٦٥، ص ٢٨٧ – ٢٨٨.

(٣٧) محمد حسين هيكل، مذكراتي في السياسة المصرية، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٧، ج ١، ص ١٢١.

(٣٨) طه حسين وأزمة في الشعر الجاهلي (نص مختار)، قضايا وشهادات، عدد ١، مؤسسة عيبال، قبرص، دون تاريخ، ص ٢٩٨ – ٢٩٩.

(٣٩) قارن مع هيكل، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٨ – ١٢٩.

(٤٠) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (نشر كوثراني في الدولة والخلافة نصه) مصدر سبق ذكره، ص ١٦٥.

(٤١) عبد الرازق، المصدر السابق، ص ١٨٥.

(٤٢) حول تفاصيل ذلك انظر هيكل، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦ - ٢٠٢.

(٤٣) حول ذلك انظر د. غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، شباط ١٩٨٢، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٤٤) انظر الملف الكامل لقرار النيابة في : قضايا وشهادات، العدد الأول، قبرص، دون تاريخ، ص ٤١٧ - ٤٥٤ وحول دلالات التحقيق القضائي انظر بحث علي فهمي في المصدر نفسه ص ٤٠٦ - ٤١٦.

(٤٥) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٨.

(٤٦) محمد محمد حسين، مصدر سبق ذكره ج ٢، ص ٥٢ - ٥٣.

(٤٧) مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية، المنار، مجلد ٢٧، ج ٥، ص ٣٧٠ - ٣٧٦.

(٤٨) رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٤٩) أورده كوثراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.

(٥٠) عبد الحميد بن باديس (مختارات محمد عمارة) في : الإسلام والعروبة والعلمانية، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨١، ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٥١) المصدر السابق، ص ١٦٥.

(٥٢) المصدر السابق، ص ١٦٨.

(٥٣) المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٥٤) المصدر السابق، ص ١٦٥.

(٥٥) المصدر السابق، ص ١٦٨.

الباب الثاني

نشأة مجموعة الإخوان المسلمين وتطورها

مرحلة البنا

الفصل الأول

يمثل تشكيل حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) للإخوان المسلمين في آذار ١٩٢٨ في مدينة الإسماعيلية بمصر، امتداداً حركياً للإصلاحية السلفية المشرقية في شروط مواجهتها الحادة للنموذج العلماني الكمالي، ومحاولة تطويق آثاره وامتداداته في العالم الإسلامي. فلم يكن البنا الذي استقبل مطالع الشباب إبّان ثورة ١٩١٩ وشارك في تظاهراتها الطلابية، وهتف ضد ملنر[١] نتاج هذه الثورة بقدر ما كان نتاج شروط مواجهة النموذج الكمالي إثر إلغاء الخلافة. من هنا يمكن القول إن الرأي الذي يربط النشأة المباشرة للإخوان المسلمين بالرد على "إسقاط الخلافة وتقدم العلمانية"[٢] هو رأي دقيق للغاية. بل لا يدع البنا نفسه في "مذكرات الدعوة والداعية" أي مجال للشك في أن تحوله من نمط الطريقة الصوفية الحصافية إلى نمط "الدعوة الإسلامية الجامعة" قد ارتبط مباشرة بتلك الشروط. ويفسر ذلك أنه اعتبر إعادة الخلافة في "رأس مناهج"[٣] الإخوان المسلمين. فكيف ظهر البنا ؟ وكيف تفاعل مع الآثار التي تمخضت عن إلغاء الخلافة ؟

ظهور البنا

من "الجمعية الحصافية الخيرية" إلى "جمعية الشبان المسلمين" :

ولد حسن البنا في تشرين الأول ١٩٠٦[٤] في بلدة المحمودية بحيرة قرب الإسكندرية، وكان أبوه الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا الملقب بالساعاتي، مأذون البلدة

وإمام مسجدها وأزهرياً ومتصوفاً على الطريقة الشاذلية. وقد شكّل البنا إبّان دراسته الإعدادية في المحمودية "جمعية منع المحرمات"، وما إن التحق بمدرسة المعلمين الأولية في دمنهور التي تؤهل خريجيها للانتساب إلى كلية دار العلوم، حتى تعرف على طريقة صوفية شاذلية تدعى بـ"الإخوان الحصافية". ووصل اندماج البنا الفتى في هذه الطريقة إلى حدٍّ أن مرشدها أجازه عام ١٩٢٢ بالتحول من محب إلى تابع مبايع، يحق له القيام بأدوار الطريقة ووظائفها. وتحت تأثير هذا الاندماج قام البنا مع شاب متصوف من مريدي الشيخ الحصافي هو أحمد السكري (الذي سيغدو لاحقاً وكيلاً لجماعة الإخوان المسلمين) بتأسيس "الجمعية الحصافية الخيرية"، التي تمحور عملها حول مقاومة "المنكرات"، والتبشير الإنجيلي المسيحي. وحين حطّ البنا في القاهرة عام ١٩٢٤ ليدرس في كلية دار العلوم، كان متصوفاً حصافياً تشكل خلافة الشيخ الحصافي أسمى أمانيه. وقد صعق النظام السيميولوجي أو الرمزي للمجتمع المديني القاهري الحديث الموّار بالروح الفردية، تكوين البنا التقوي الريفي المحافظ بطبيعته، فوجد هذا المجتمع غاصاً بما سماه بـ"مظاهر التحلل والبعد عن الأخلاق الإسلامية التي لا عهد لنا بها في الريف المصري الآمن"(٥). درس البنا في كلية دار العلوم بالقاهرة بين ١٩٢٤ - ١٩٢٧. وقد انقسم طلاب الكلية بتأثير الصراع المحتدم في المجتمع القاهري بين من يمكن تسميتهم بالعلمانين والإسلاميين، سيميولوجياً أو رمزياً إلى "مطربشين" و"معمّمين". فلم يبق في كلية دار العلوم سوى طالبين معمَّين، كان البنا الشاب أحدهما(٦). ويمكن القول إن طلاب كلية دار العلوم قد تخلوا في هذه الفترة عن زيهم التقليدي الممثل بـ"العمامة"، وارتدوا "الطربوش"(٧) بدلاً منها. ولم تفلح ضغوطات الحكومة الناتجة عن ضغوطات مشيخة الأزهر سوى في إرغام الطلاب على الدخول إلى الكلية "معمَّمين" والخروج منها "مطربشين"(٨)، مع أنه ستنشأ بتأثير ما تم في تركيا الكمالية الحديثة يومئذٍ دعوة أكثر راديكالية من الناحية السيميولوجية هي دعوة "التبرنط" لارتداء "القبعة" الأوروبية بدلاً من الطربوش(٩).

ظهر في إطار الانفعال الليبرالي المصري بالكمالية أن الفضاء الليبرالي المصري قابل لاستنساخ النموذج الكمالي، فانتشرت الدعوة لكتابة العربية بالحروف اللاتينية، وتم رسم أبي الهول على طوابع البريد وأوراق العملة إقتداءً برسم الكماليين للذئب الأغبر على طوابع البريد. ووصل الأمر إلى حد طرح إعادة النظر بقانون الأحوال الشخصية، والمطالبة بإلغاء الوقف وإلغاء منصب المفتي في البرلمان، واتخذ البرلمان قراراً بإلحاق مدرسة القضاء الشرعي ومدرسة المعلمين الأولية وكلية دار العلوم بوزارة المعارف العمومية بدلاً من الأزهر، مما أدى إلى مظاهرات أزهرية صاخبة طالبت بسقوط البرلمان(١٠)، فضلاً عما أثاره "الخلافة وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق، و"في الشعر الجاهلي" لطه حسين.

تبرز القاهرة هذه في الوعي التقوي المتشدد للبنا الشاب كمدينة منقسمة إلى معسكرين على حدّ تعبيره هما "معسكر الإباحية" و"معسكر الإسلامية". ويعبر استخدام البنا هنا لكلمة "المعسكرين" عن حدة الصراع وقطبيته، فيرى أنه "كان معسكر الإباحية والتحلل في قوة وفتوة" بقدر ما كان "معسكر الإسلامية الفاضلة في تنقص وانكماش"(١١). وهو ما يفسر تشخيص البنا لمرحلة العشرينيات في منظوره التقوي الريفي المتشدد كمرحلة "إباحية وإلحاد" اشتد فيها تيار "موجة التحلل في النفوس وفي الآراء والأفكار باسم التحرر العقلي، ثم في المسالك والأخلاق باسم التحرر الشخصي، فكانت موجة إلحاد وإباحية قوية جارفة طاغية، لا يثبت أمامها شيء، تساعد عليها الأحداث والظروف" و"تستقطب الشباب المثقف"(١٢).

حكم الصراع ما بين هذين التيارين أو المعسكرين على حد تعبير البنا إلى حد بعيد، تحوله من نمط التكوين الصوفي الحصافي الشاذلي إلى النمط التوفيقي الإصلاحي الإسلامي، الذي كانت "منار" رشيد رضا وريثه في زمن انقسام مدرسة محمد عبده الإصلاحية إلى علمانيين وسلفيين إسلاميين. فكان البنا الشاب دائم المتابعة لـ"المنار"، ولمجالس الشيخ رشيد رضا، بل إنه سيتولى لاحقاً إصدار "المنار" حين توفي الشيخ رضا

عام ١٩٣٥. كما كان يحضر مجالس الشيخ يوسف الدجوي، الذي كان من أوائل الداعين إلى انعقاد مؤتمر إسلامي لإعادة الخلافة، ومجالس محب الدين الخطيب صاحب المكتبة السلفية الذي سيساعد جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٣٣، على إصدار "جريدة الإخوان المسلمين" الأسبوعية. واشترك البنا في جمعية "مكارم الأخلاق الإسلامية"، التي كان لـ"المنار" تأثير ملموس عليها.

حاول البنا الشاب أن يُشكل فرق "دعاة"، تقوم بوعظ العامة في مقاهيهم ومنتدياتهم العامة، واختبر بنفسه هذه التجربة الجديدة، وأخذ يطرح على الشخصيات الإسلامية البارزة، من بقايا الحزب الوطني وأتباع الشيخ محمد عبده، تطوير موقفٍ إسلامي عملي يواجه ما سماه بموجة "الإباحية والإلحاد" وما إن شكلت هذه الشخصيات جمعية "الشبان المسلمين"، وأشهرتها في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٢٧ حتى انضم البنا الشاب الذي غدا هنا معلماً في المدرسة الابتدائية الأميرية في الإسماعيلية إليها، وأصبح مراسلاً لمجلتها "الفتح"[١٣]. تحاكي هذه الجمعية اسم جمعية الشبان المسيحيين التي تأسست في يناير ١٩٢٣ في القاهرة، وتقتفي انسجاماً مع قانون الجمعيات خطتها العامة في عدم التدخل بالمنازعات السياسية، واقتصارها على الشؤون الاجتماعية والثقافية والدينية والرياضية[١٤]. ورغم استنفار التيار الإسلامي لطاقاته ضد النشاط التبشيري الإنجيلي في العشرينيات[١٥]، فإن جمعية "الشبان المسلمين" كانت جوهرياً نوعاً من "عمل إسلامي مضاد" لليبرالية المصرية، ووصفها أحد أبرز مؤسسيها وهو محب الدين الخطيب صاحب "المكتبة السلفية" بأنها "جمعية لمقاومة الإلحاد" وصد موجته التي "تحولت بأحداث أنقرة من موجة ماء تهدد بالغرق إلى موجة بترول وبنزين تهدد بالنار، تلتهم الأخضر واليابس"[١٦] على حد تعبيره. ومن هنا يبدأ ميثاق الجمعية بـ".... إحياء هداية الإسلام ... ومقاومة تيار الإلحاد والإباحية المهددين لهذه الهداية"[١٧].

من "جمعية الشبان المسلمين" إلى "جمعية الإخوان المسلمين":

كانت الإسماعيلية التي عُيِّن فيها البنا الشاب في أيلول ١٩٢٧ معلماً للغة العربية في مدرستها الابتدائية الأميرية الإسماعيلية، إسماعيلية إنكليزية تتألف من شركة قناة السويس والمعسكرات البريطانية وهي الإفرنج، وإسماعيلية مصرية تقليدية، انقسمت يومئذ بشكل قطعي إلى معسكرين إثر نشاطٍ دعوي لأحد المدرسين الإسلاميين[١٨]. واختار البنا الشاب منذ البداية النأي عن موضوعات هذا الانقسام والخوض فيها، وهو ما سيميز لاحقاً خاصةً من أبرز خصائص دعوة الإخوان المسلمين، وهو البعد عن مواطن الخلاف الفقهي وإباحة الخلاف في الفرعيات[١٩].

لم يتوجه البنا إلى جمهور المسجد المنقسم بل إلى "العامة" في مقاهيهم. كانت صورته هنا هي صورته في القاهرة أي صورة الداعية والواعظ والمبلِّغ. وما إن التفَّ حوله ستة من "المريدين" حتى شكل منهم في آذار ١٩٢٨ النواة الأولى لـ"الإخوان المسلمين". ويستفاد مما كتبه أحد تلاميذ البنا يومئذ أن هؤلاء المريدين الستة كانوا: سائقاً في القنال، وجنائنياً فيها، وعجلاتياً في شارع السوق ومكوجياً ونجاراً في حي الإفرنج وحلاقاً في شارع الجامع[٢٠].

حرص البنا على عدم تقييد النواة الوليدة بأي اسم تنظيمي فترك الاسم مرسلاً هكذا "الإخوان المسلمون". ولعله استقاه من طريقته الصوفية التي كانت تحمل اسم "الإخوان الحصافية"، كما استقى على الأرجح تسمية "المرشد" التي استخدمها لأول مرة في أواخر عام ١٩٣٢ من هذه الطريقة. إلا أن مقتضيات الترخيص القانوني لـ"الدعوة" وإشهارها رسمياً قد دفعته إلى ترخيصها باسم "جمعية" تخضع رسمياً لقانون "الجمعيات" المصري الذي ينص على عدم تدخلها بالشؤون السياسية. وهكذا أصبح اسمها رسمياً "جمعية الإخوان المسلمين"، وغدا لها نظام أساسي ومجلس إدارة وجمعية عمومية[٢١]. ويبدو أن هذا الترخيص قد تم في كانون الثاني ١٩٢٩[٢٢]. وما يرَّجح ذلك أن الجماعة

عقدت في كانون الثاني ١٩٣٩ مؤتمرها الثالث وأشارت إلى مُضي عشرة أعوام على بدء الدعوة كما أن مؤتمرها السادس عام ١٩٤١ قد أشار إلى انقضاء اثني عشر عاماً على تأسيسها(٢٣).

لم تكن هذه الجمعيّة مختلفة في شكلها أو أهدافها عن جمعية الشبان المسلمين. غير أن البنا الشاب لم يعتبرها فرعاً لهذه الجمعية الأخيرة مع أنه كان عضواً فيها و لم يقطع صلته معها(٢٤). وإذا كان ذلك يعبر عن طموحاته الحركية المستقلة، ونزعته القيادية الاستقلالية المبكِّرة، فإن البنا، وكما بيَّن لاحقاً، لم يكن يرى في جمعية "الشبان المسلمين" سوى "جمعية خيرية إسلامية"(٢٥) ، يشكل نشاطها مجرد بُعد من أبعاد دعوته الإسلامية الجامعة، ويختلف أسلوبها في الدعوة عن أسلوب الإخوان المسلمين. من هنا وفي الوقت الذي تعاون فيه "الإخوان" مع "الشبان" فإن البنا عارض فعلياً التوحيد ما بينهما وترك ذلك للمستقبل(٢٦). فما كانت هذه الجمعية في نظر البنا سوى جمعية "خيرية".

الطور التأسيسي للإخوان المسلمين

يمكن اعتبار فترة الإسماعيلية (١٩٢٨ - ١٩٣٢) بمثابة طور تأسيسي لجماعة الإخوان المسلمين، اختبر فيه البنا بشكل ملموس فاعليته القيادية. إذ تمكنت الجمعية خلال هذا الطور من تكوين عدة شُعب لها على طول الجانب الشرقي للدلتا في الإسماعيلية وبورسعيد والسويس وأبوصوير وعلى الجانب الغربي حتى شبراخيت. وساعدت القروض المقدمة من تجار المنطقة على تمويل بناء دار للإخوان، ومسجد ثم أُضيف إليه مدرستان للبنين والبنات، وأصبح ذلك نمطاً في تأسيس الشُعب، حيث يتم إلحاق المقر بمسجد ومدرسة وناد أو مصنع محلي صغير(٢٧). ساعدت الهبة المالية التي قدمتها شركة قناة السويس الإنكليزية للجمعية وقدرها ٥٠٠ جنيهاً مصرياً(٢٨) على استكمال بناء المقر والمسجد. وقد أثار ذلك لغطاً في الإسماعيلية، فاتُهِم الإخوان بأنهم يبنون المسجد بـ"مال الخواجات". غير أن البنا تصدى لذلك مدعياً أن هذا فقه أعوج،

وأن الهبة المقدمة هي من مال المصريين الذي اغتصبه الخواجات(٢٩) . ويبدو أن البنا الذي برهنت حياته القصيرة اللاحقة على مدى دهائه السياسي، وحنكته البراغماتية المدهشة، كان يرمي في ذلك إلى الاستفادة من الهبة بحد ذاتها، وإلى ما هو أبعد منها. أي التمويه على إدارة شركة القناة بأن الجمعية دينية وليس لها أهداف سياسية معادية للإنكليز(٣٠) . فقد كان البنا يتعامل هنا بمقياس حجمه الحقيقي وليس بمقياس أهدافه. وما يعزز ذلك أن البنا حرص خلال الطور التأسيسي خصوصاً على عدم وضع الجماعة الوليدة في أية مواجهة مع جبهات قوية من شأنها تحطيم مشروعه. فاستطاع عبر مهارته المبكرة في توجيه الرسائل المتعددة أن يتفادى كل الاتهامات التي وُجِّهت له خلال هذه الآونة وأن يثبت عكسها. لقد كان على الأرجح يقوم بما اعتُبِر تهمة إلا أنه كان يغطيها دوماً بمواقف تنفيها، فكان جاهزاً باستمرار إلى أن يثبت عكسها. وبهذا الشكل كان البنا يستخدم أسلوب "التقيَّة" والتمويه على آرائه الحقيقية.

تشتمل قائمة الاتهامات المتعددة التي وُجهت للبنا على أنه طائفي (ضد المسيحيين) ووفدي (ضد حكومة إسماعيل صدقي العدو اللدود للوفد) وجمهوري (ضد الملك فؤاد) وشيوعي، وأنه ينتهك شروط وظيفته(٣١) . تمكن البنا خلال عام ١٩٣٠ من وضع موطئ قدم للجمعية في مدينة القاهرة، إذ اندمجت "جمعية الحضارة الإسلامية" التي كان يرأسها في القاهرة شقيقه عبد الرحمن البنا بجميع أعضائها، بمن فيهم السوريون منها مثل جميل عقاد مع جمعية "الإخوان المسلمين" في الإسماعيلية، وأصبح عبد الرحمن البنا نائباً للجمعية الموحدة في القاهرة(٣٢) . ويبدو أن حكومة إسماعيل صدقي الدكتاتورية والمعزولة شعبياً فكَّرت باستخدام فرع الجمعية الصغير في القاهرة ضد "الوفد" فأغرته بقبول مساعدة حكومية مقابل ترويج سياستها والوقوف ضد حزب الوفد. غير أن البنا الذي يؤكد نفسه ذلك يدعي أن الجمعية رفضت هذا العرض(٣٣) .

لم يخل عمل الجمعية من المتاعب، إذ نشأ صراع أو انشقاق فيها، حين طرحت مسألة من يخلف البنا في قيادتها في الإسماعيلية حين انتقاله إلى القاهرة. وقوبل ترشيح البنا لعلي

الجداوي وهو حرفي صغير يعمل في النجارة، ويتميز بتواضع إمكانياته وقدراته، بمقاومة بعض أعضاء مجلس الإدارة الذين كانوا يفضلون عليه مدرّساً في "معهد حراء" الإخواني يحمل شهادة "العالمية" الأزهرية. واعترض هؤلاء على قانونية اجتماع الجمعية العمومية الذي لم تصل دعوته إلى أكثر أعضائها، فعقد البنا اجتماعاً نظامياً للجمعية، وتمكن فيه من فرض مرشحه وتطويق المعترضين، مما أدى بهم إلى التمرد، وتقديم بلاغ للنيابة العامة، يتهم البنا ببعثرة أموال الجمعية. وفي الوقت الذي كان فيها البنا يتهيأ لطرد المتمردين قدَّم هؤلاء استقالاتهم، وأخذوا يشهِّرون بالبنا، واستمروا يشهرون به حتى بعد انتقاله إلى القاهرة. ووصل التشهير إلى حدّ طبع بيانات مطبوعة ضد البنا وتوزيعها. ويمكن تلخيص ما اتهم به البنا بـ:

١- انتهاكه لمبدأ الشورى، وافتقاد الجمعية إلى حرية الرأي.

٢- أن الجمعية العمومية ومجلس الإدارة يطيعان البنا "طاعة عمياء". وتلك هي ثاني إشارة لكاريزمية البنا المبكرة بعد اتهامه بأنه "إله يُعبد" وأنه "سحَر" الإخوان.

٣- أنه يبعثر أموال الجمعية ويصرفها بشكل غير نظامي.

٤- أنه يتخذ من الجمعية ستاراً لنشاطات سرية مريبة(٣٤).

ما إن تمكن البنا من تطويق الانشقاق، والتخلص من رؤوسه، ووضع فرع الجمعية في الإسماعيلية في يد نائب يدين بالولاء والطاعة له، حتى انتقل في تشرين الأول ١٩٣٢ إلى القاهرة، ليبدأ مرحلة جديدة في تطور الجمعية.

مراحل تطور جماعة الإخوان المسلمين
(التبليغ – المأسسة – المواجهة)

إذا كانت فترة الإسماعيلية (١٩٢٨-١٩٣٢) تمثل الطور التأسيسي لجماعة الإخوان المسلمين فإنه يمكن تقسيم تطورها إبَّان إمامة مؤسسها حسن البنا (١٩٢٨-١٩٤٩) إلى ثلاث مراحل أساسية متصلة ومتداخلة فيما بينها هي: مرحلة الدعوة

والتبليغ (١٩٣٢-١٩٣٩) ومرحلة المأسسة والتسييس (١٩٣٩-١٩٤٥) التي ترتبط باستكمال البُنى التنظيمية والإدارية والمؤسساتية للجماعة، وتكوين الجهاز الخاص، والتحول إلى تنظيم عالمي. ومرحلة العمل والمواجهة (١٩٤٥-١٩٤٩) التي انتهت بحل الجماعة في مصر ومصادرة ممتلكاتها واعتقال كوادرها واغتيال البنا نفسه في ١٢ شباط ١٩٤٩، ودخول الجماعة في ما بات يُسمى إخوانياً بـ"المحنة". تطابق هذه المراحل المتداخلة ما سماه البنا على التوالي بمراحل "الدعاية والتعريف والتبشير بالفكرة وإيصالها" و"التكوين وتخيّر الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين المدعوين" و"التنفيذ والعمل والإنتاج"(٣٥) . وقد ارتبط تحديد هذه المراحل وفرض التقيد الصارم بأولويات كل منها بالبنا نفسه(٣٦) . فقاوم بحزم أية مبادرة لتجاوزها أو حرقها أو اختصارها، ووصفها بأنها مصممة وفق خطة موضوعة(٣٧) "دُرست خطواتها وحدودها" وفق مبدأ "التدرج في الخطوات"، وهو ما يفسر تحذير البنا لمن سماهم في ك١ ١٩٣٩ بـ"المتحمسين المتعجلين"(٣٨) الذين يريدون اختصار هذه المراحل.

أولاً – مرحلة الدعوة والتبليغ

ترتبط هذه المرحلة بانتقال البنا الشاب في تشرين الأول ١٩٣٢ من الإسماعيلية إلى القاهرة. وتحول المركز العام للجمعية بالتالي من الإسماعيلية مهد الدعوة إلى القاهرة المركز الموّار للحياة السياسية. لم يكن تنظيم الجمعية هنا في القاهرة يتعدى يومئذ شعبتها الصغيرة المؤلفة أساساً من جمعية "الحضارة الإسلامية" التي اندمجت عام ١٩٣٠ مع جمعية "الإخوان المسلمين" في الإسماعيلية.

البنا مرشداً عاماً ، تشكيل أول مكتب إرشاد عام:

كان أول عمل للبنا هو التعريف بالجماعة ونشر أفكارها وهيكلة أساليب عملها وتوسيع قاعدتها. فأصدر في هذا السياق "القانون الأساسي للإخوان المسلمين" واللائحة

الداخلية، ثم أصدر عددين من "رســـالة المرشـــد" (١٩ ك١ ١٩٣٢ و ٢ ك٢ ١٩٣٣)، وشكل في ٢٦ نيسان ١٩٣٣ نواة تنظيم نسائي عُرف بـ"فرق الأخوات المســـلمات"، وتمكن في أواخر أيار ١٩٣٣ من إصدار العدد الأول من جريدة الإخـــوان المســـلمين الأسبوعية[٣٩].

تمكنت الجمعية خلال أقل من ستة شهور من التوسع، وأصبح لها حتى أيار ١٩٣٣ خمس عشرة شعبة إلا أن بعضها جنيني وفي طور التكون. وتألف أعضاء مجلس الشورى العـــام الأول، وهو المؤتمر العام الأول للإخوان المسلمين (أيار ١٩٣٣) من نواب هذه الشُـعب، وتمركز نقاشه حول مقاومة التبشير، ووجَّه بهذا الشأن عريضة إلى الملك فؤاد تناشـــــده تطويق النشاط التبشيري وإيقافه. أما المؤتمر الثاني (أواخر ١٩٣٣) فأقرَّ تشكيل شـــركة مساهمة لإنشاء مطبعة صغيرة. لم يكن نشاط الجمعية في هذه الآونـــة يتعـــدى المجـــال "الدعوي" بمعناه الضيق، إذ انشغل بمقاومة التبشير. غير أنه انبثق عن المؤتمر الأول تشكيل أول مكتب إرشاد عام. تألف هذا المكتب من عشر أعضاء يرأسهم "المرشد العام"[٤٠]. وإذا كان البنا قد لقَّب نفسه ضمناً بـ"المرشد" منذ أواخر عام ١٩٣٢ حـــين أصـــدر "رسالة المرشد" فإنه مأسس هنا هذا اللقب بشكلٍ نظامي، فلم يعد رئيس مجلـــس إدارة لجمعية بل "مرشداً".

يحيل مفهوم المرشد إلى مفهوم المريد، وقد استقى البنا هذا اللقب حسب تقديرنـــا من تربيته الروحية السابقة في طريقة "الإخوان الحصافية"، إذ تقوم كل الطرق الصوفيـــة على ركنٍ أساسيٍ هو المرشد[٤١]. إلا أن هذا اللقب تداخل لديه حين اســـتخدمه لأول مرة مع لقب "الزعيم" الذي إذا وصلت زعامته إلى درجة الثقة "أطيعت وأوزرت"[٤٢]. وبهذا المعنى عبَّر البنا بشكلٍ مبكر عن التفاعل ما بين مفهومي "المرشد" و"الزعيم"، حيث يحيل مضمون هذا التفاعل إلى نمطٍ كاريزمي للشخصية الرسولية الآسرة، سيعم في ســـائر حركات الشباب العقائدية شبه العسكرية في الثلاثينيات والأربعينيات تحت أسماء : الآمر

والمرشد والزعيم والعميد والأستاذ، وذلك تحت تأثير شيوع الروح الفاشية والنازيـة في شبيبة المدن العربية.

يفسِّر ذلك اكتساب الداعية الإخواني بشكلٍ مبكر نسبياً لشـكل الجـوَّال (أو الكشَّاف). فقد كانت صورة الإخواني هنا خلال هذه الفترة هي صورة الداعيـة. إلا أن البنا حرص منذ البداية على تمييز أعضاء الجمعية بشارةٍ تخصهم، أو بزيٍ حزبي، يمكـن اعتباره من الأزياء الحزبية المبكِّرة في مصر. فتغيرت شارة الإخوان هنا من وسام أخضـر من الجوخ إلى علامة بيضاوية من نفس القماش تعلق على الصدر، وقد كُتـب عليـها بالخيوط البيضاء "الإخوان المسلمون". أما وعاظ المساجد والدعاة إلى الجماعة بعد صلاة الجمعة فكان زيهم تلك "الحرملة" ذات الوشاح القصبي والجيب الخاص بالقرآن، كمـا كان هذا الزي الأخير هو زي الداعية حين يعتلي منصة الخطابة(٤٣). ثم قـرر المؤتمـر الثالث (آذار ١٩٣٥) أن تكون شارة الإخوان عبارة عن "خاتم من الفضة ذي عشـرة أضلاع" ترمز إلى إحدى الآيات القرآنية، ووصلت الأهمية السيميولوجية لهذه الشـارة حداً أن المؤتمر اعتبر حملها أول واجبٍ من "الواجبات العشر"(٤٤) على كل "أخ". يرتبط اكتساب الداعية الإخواني لشكل "الجوَّال" شبه العسكري، ومأسسة الأعضاء العاملين في الجماعة في "فرق جوَّالة" بالمؤتمر العام الثالث الذي اكتسبت فيه الجماعة لأول مرة شكل المنظمة الحزبية الحديثة على غرار منظمات الشباب شبه العسكرية. بل يمكن اعتبار هـذا المؤتمر من منظور تأثيراته الحاسمة في التطوير النوعي للجماعة بمثابة المؤتمر التأسيسي الأول للجماعة، وحينئذٍ سيمكن اعتبار كل الخطوات التي سبقته على أنها خطـوات تحـت التأسيس.

اكتساب شكل المنظمة الحزبية الشبابية :

تبنى المؤتمر الثالث لأول مرة تصنيفاً حزبياً لدرجات العضوية أو المراتب التنظيميـة في الجماعة، فحدَّدها بأربع درجات هي : الأخ المساعد والأخ المنتسب والأخ العـامل

والأخ المجاهد. كان الأخ المساعد نوعاً من نصيرٍ للجماعة لا يشترط فيه أكثر من توقيع استمارة تعارف وتسديد الاشتراك (الانضمام العام)، في حين أن الأخ المنتسب هو من يحفظ "العقيدة" ويلتزم "الطاعات والكف عن المحرمات" وحضور الاجتماعات الأسبوعية والسنوية (الانضمام الأخوي) في حين أن الأخ العامل هو من يتعهد فضلاً عن ذلك بتقديم بياناتٍ كافية عن شخصه، وبالورْد القرآني، وحضور مجالس القرآن والاشتراك في صندوقي الحج والزكاة، والانضمام إلى فرق الرحلات (الجوالة) والتحدث باللغة العربية الفصحى، وإلزام عائلته بمبادئ الجماعة، وتثقيف نفسه في الشؤون العامة (الانضمام العملي). أما الدرجة الرابعة فهي درجة الانضمام الجهادي، وهي ليست عامة بل محصورة بالأعضاء العاملين، ويسمى العضو في هذه الدرجة مجاهداً، وعليه فضلاً عما سبق التقيد بالسنة في أقواله وأفعاله، وقيام الليل وأداء الجماعة، والعزوف عن مظاهر المتع والبُعد عن كل ما هو غير إسلامي في العبادات والمعاملات، والوصية بجزء من تركته للجماعة، وأن يُمضي مدة التربية الخاصة بمكتب الإرشاد. ويرتبط المجاهد تنظيمياً بمكتب الإرشاد[٤٥].

منح المؤتمر قيادات الشُعب صلاحية "التدقيق التام في مراقبة الإخوان وإلزامهم واجباتهم في درجات عضويتهم، واتخاذ إجراءات حاسمة مع كل عضو يتهاون في واجباته"[٤٦]. بما في ذلك تخفيض مستوى العضوية أو المرتبة. وقرر المؤتمر في ضوء هيكلته التنظيمية الهرمية للجماعة تشكيل فرق "الجوَّالة" من بين الأعضاء العاملين حصراً، والتي ستشكّل "مصفاة" لاصطفاء النخبة العليا في الجماعة وهي نخبة "المجاهدين". ويبدو أن هذا المؤتمر كان أول مؤتمر في الجماعة يوثّق صيغة مبايعة "المرشد" بالصيغة التي ستسم الإخوان لاحقاً، وهي صيغة "مبايعة المرشد العام على الثقة التامة والسمع والطاعة في المنشط والمكره حتى يظهر الله دعوته ويُعيد للإسلام مجده"[٤٧].

من منظمة "شيوخ" إلى منظمة "أفندية" :

يكتسب التداخل ما بين مفهومي "المرشد" ذي المرجعية الصوفية و"الزعيم" ذي المرجعية الفاشية، اللذين استخدمهما البنا في أواخر عام ١٩٣٢، معناه التام الذي يرتبط بالنمط الكاريزمي للشخصية الرسولية الآسرة، الذي ساد حركات الشباب شبه العسكرية. فلم يكن المؤتمر الثالث في حياة الإخوان المسلمين سوى المؤتمر الذي حوّلهم من شكل الجمعية إلى شكل المنظمة الحزبية شبه العسكرية الحديثة. وقد تفادى المؤتمر في كل قراراته أن يذكر اسم "الجمعية" إذ سيضمحل هذا الاسم تقريباً لصالح بروز اسم "جماعة الإخوان المسلمين".

ربما كانت جماعة الإخوان المسلمين هي الجماعة الوحيدة خلال هذه اللحظة من عام ١٩٣٥ التي هيْكلت بناءها التنظيمي وعلاقاتها الداخلية وفق شكل المنظمة الحزبية المتماسكة بمعناها الخاص. يرتبط هذا الاستيعاب بتوسع الجماعة في أوساط "الأفندية" الذين تلقوا تعليماً عصرياً، وكانوا بحكم تكوينهم أكثر انفتاحاً من شريحة "الشيوخ" على الشأن السياسي والاجتماعي العام. بل يمكن القول إن التصميم الحزبي للجماعة هو من فعل "أفنديتها" أكثر مما هو من فعل "شيوخها" أو "وعاظها" التقليديين. فقد تألف المؤتمر العام الثالث الذي ارتبط به هذا التصميم من ١١٢ عضواً يمثلون إضافة إلى أعضاء مكتب الإرشاد ٢٣ شعبة إخوانية وفرقة الرحلات في الإسماعيلية. وكان التمثيل الأكبر في المؤتمر لشعب القاهرة (٥٣ مندوباً من أصل ١١٢). وفي حين انحدر ٤٢ مندوباً يمثلون شُعب القاهرة من شريحة الأفندية فإن اثنين منهما كانا يحملان "البيكوية" في حين انتمى تسعة مندوبين فقط إلى شريحة الشيوخ الذين يعملون في وظائف دينية أو تخرّج معظمهم من الأزهر. أما بالنسبة لبقية المندوبين بغض النظر عن المناطق التي يمثلونها، فتقترب نسبة الشيوخ من نسبة الأفندية مع الرجحان النسبي للشريحة الأخيرة، إذ كان

عدد الأفندية ٢٩ مندوباً في حين كان عدد الشيوخ ٢٤ مندوباً[٤٨] وربما يفسر ذلك أن مكتب الإرشاد العام الذي انبثق عن المؤتمر قد انحدر برمته من شريحة الأفندية[٤٩].

لا يعني ذلك أن شريحة الشيوخ تعني بالضرورة شريحة تقليدية بالقياس إلى انفتاح الأفندية وعصريتهم النسبية، إذ ضمَّت الجماعة في عضويتها شيخين أزهريين راديكاليين هما الشيخ أحمد حسن الباقوري والشيخ محمد نايل اللذان قادا ما يُسمى بثورة الأزهر التي أرغمت الملك الأوتوقراطي فؤاد على إعادة مصطفى المراغي إلى مشيخة الأزهر[٥٠]. وقد كان هذان الكادران المجرِّبان عضوين في المؤتمر الثالث للجماعة، الذي يمكن وصفه مع ذلك بمؤتمر أفندية.

ربما يُشكِّل ذلك الأساس الموضوعي لوصف حسن البنا لدعوة الإخوان بـ"الدعوة الحديثة"[٥١]. ويبدو هذا الوصف مقصوداً إذا ما عرفنا حرص البنا على إبراز الجماعة كمنظمة أفندية إسلاميين. وقد وصل به الحرص على استقطاب الذين تلقوا تعليماً عصرياً إلى الجماعة، إلى درجة الطمع في أن يكون أحمد أمين[٥٢] والدكتور محمد حسين هيكل عضوين في الجماعة. بل وعرض على هيكل الليبرالي الدستوري عام ١٩٣٦ أن يكون رئيساً لجماعة الإخوان المسلمين[٥٣].

لقد عكس جمهور "حديث الثلاثاء" الأسبوعي الذي كان يلقيه البنا تحول جماعة الإخوان المسلمين إلى جماعة أفندية تمثل أبرز حركة من حركات الفئات الوسطى في الثلاثينيات. فقد كانت غالبية هذا الجمهور الساحقة تنحدر من شرائح الطلاب والموظفين والمدرسين في حين كانت الأقلية هي التي ترتدي الجلابية[٥٤]. إن الجلابية من حيث هي تحيل سيميولوجياً في الثلاثينيات إلى الشرائح التقليدية الريفية أو الوافدة إلى المحيط الأفقر في المدينة أو القاطنة في المدينة القديمة، ستبقى واضحة في الجماعة، لا سيما لدى الوعّاظ المسجديين في الريف، إلا أن "البدلة" المرتبطة سيميولوجياً بنمط الأفندي هي التي ستميز العضو الإخواني الفاعل. وقد تعزز ذلك بقدرة الجماعة على استقطاب العنصر الجامعي

إلى التنظيم، فطبقاً للأرقام التي يوردها البنا نفسه، فإن التنظيم الطلابي للجماعة في الجامعة المصرية قد ارتفع من ستة أعضاء عام ١٩٣٣ إلى ٤٠ طالباً عام ١٩٣٤ و٣٠٠ طالباً عام ١٩٣٥[٥٥] الذين كانت تستهويهم بحكم روح زمنهم أنماط فرقة "الجوالة" والعلاقات التي تقوم على نظامي الفتوّة والطاعة. وقد اعتمد البنا كثيراً على هذا العنصر الطلابي، فبعثة الصيف الدعوية التي تشكلت في حزيران ١٩٣٦ للدعوة في الريف، كانت تتألف من عشر لجان تضم عشرين داعية. وكانت نسبة الأزهريين في هذه البعثة ثلاثة أزهريين فقط، في حين كان البقية من طلاب الجامعة المصرية (١٥ عضواً) أو من طلبة "البكالوريا" (اثنان). أما الإحتياطيون فتألفوا من أزهري واحد ومن سبعة طلاب جامعيين[٥٦] . إذ أخذ يظهر في الجامعة المصرية طلاب غير وفديين، يبحثون عن أشكال عمل سياسية تتخطى مفهوم الحزب التقليدي وأساليبه. وكان المظهر الأول لاختراق وفدية الجامعة هو تأسيس أحمد حسين عام ١٩٣٣ لحركة مصر الفتاة الشبابية شبه العسكرية الفاشية[٥٧] . وأدّت حركة طلاب الجامعات في أواخر عام ١٩٣٥ والتي يمكن وصفها بلغة محمد حسنين هيكل بـ"نصف ثورة"[٥٨] إلى إرغام الأحزاب المصرية على الائتلاف في جبهة وطنية قامت بتوقيع اتفاقية ١٩٣٦ ما بين مصر وبريطانيا. وكان الحزب الوطني هو الوحيد الذي قاطع الجبهة و لم يشترك فيها.

رغم أنه لا يوجد دليل على أن جماعة الإخوان المسلمين قد شاركت كجماعة وليس كأفراد في حركة طلبة الجامعات تلك، فإن الجماعة ستقضم جزءاً من قاعدة الوفد الطلابية طرداً مع اتجاه قيادة الوفد إلى حلول مهادنية أو وسطية مع الإنكليز، والتي مثّلتها اتفاقية ١٩٣٦. وسيكون هؤلاء الطلبة المادة الأساسية لفرق الجوالة.

السياق السياسي لظهور جوالة الإخوان المسلمين :

كانت جوالة الإخوان المسلمين تبعاً لظهورها ثالث جوالة تظهر في الشارع المصري، بعد تشكيل حركة مصر الفتاة لمنظمة القمصان الخضراء في أواخر عام ١٩٣٣

وتشكيل الوفد في ٥ كانون الثاني ١٩٣٦ لفرق القمصان الزرقاء، واستخدامها كأداة ردع سياسي ضد خصومه[٥٩]. من هنا إذا كان المؤتمر العام الثالث للإخوان المسلمين (آذار ١٩٣٥) قد شكّل فرق الجوّالة من الأعضاء العاملين في الجماعة، فإن هذه الفرق لن تظهر لأول مرة إلا في تموز ١٩٣٧ حين خصصت الجماعة مؤتمرها الرابع للاحتفال بتتويج فاروق ملكاً، وهتفت لفاروق بـ"نبايعك على سنة الله ورسوله"[٦٠].

كان فاروق الشاب قد أتمّ يومئذٍ الثامنة عشرة من عمره، وأعطى صباه مصر إحساساً بأنها قرب وعد جديد[٦١] على حد تعبير لمحمد حسنين هيكل. وقد تعلقت الشبيبة الساخطة على معاهدة ١٩٣٦ كثيراً بهذا الوعد، فكانت تصف المعاهدة بـ"معاهدة الاستجداء والاستغفال" بينما كان الوفد يصفها بـ"معاهدة الشرف والاستقلال". وفي هذا السياق وصفت جماعة الإخوان المسلمين المعاهدة بـ"المعاهدة المشؤومة"[٦٢]. من هنا ارتبط زج الإخوان لكل قواهم، بما فيها قواهم في الأقاليم، في حفلة تنصيب فاروق ملكاً، بتوتر العلاقة ما بين القصر والوفد.

برز هذا التوتر في وجهٍ من وجوهه، وكأنه توتر ما بين مراكز القوى المحيطة بالملك الشاب والتي كانت ترى مصر عبر الشرق عموماً وعبر الشرق العربي - الإسلامي خصوصاً وبين المصرية التقليدية للوفد. وقد أرادت ما يمكن تسميته بمدرسة الشرق أن يتم تتويج فاروق ملكاً في حفلة دينية تقام في القلعة، ويقلّده فيها المراغي -شيخ الأزهر وأحد معلّمي فاروق- سيف جده محمد علي أو أن تقام الحفلة بعد حفلة أداء اليمين الدستورية، فيؤم الملك الناس إثر التتويج باعتبار أنه الإمام الذي تصدر باسمه أحكام الشريعة.

قاوم النحاس باشا زعيم الوفد ورئيس الحكومة ذلك، ورأى فيه "إقحاماً للدين فيما ليس من شؤونه وإيجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة المدنية" و"أن إقامة الحفلة الدينية إلى جانب حفلة أداء اليمين أمام البرلمان، إنما يكون معناه أن "الملك يتلقى سلطته

أو بعضها من غير البرلمان"[٦٣] . ووصف النحاس باشا الحركة التي تنادي بتطبيق الشريعة بأنها "وليدة مؤامرة يُراد بها تعويق سير مؤتمر إلغاء الامتيازات الأجنبية"[٦٤] (أُلغيت في ٨ أيار ١٩٣٧) وردَّ عليه البنا أن هذه الحركة وليدة "واجب حتمي مفروض، إن لم يقم به الناس فقد أثموا إثماً عظيماً"[٦٥] . ويفسر ذلك أن استعراض الإخوان المسلمين لجوّالتهم يوم تنصيب فاروق ملكاً، كان في إحدى وظائفه، تعويضاً عن تلك الحفلة الدينية، التي استبعدت فيها أجواء معركة ١٩٢٤ حول الخلافة وترشيح الملك فؤاد لها.

منظمة نصيحة أم منظمة ضغط؟ :

تتميز هذه المرحلة بحرص البنا على إبراز جماعة الإخوان المسلمين كجمعية دعوية تعمل بأسلوب "الحكمة والموعظة الحسنة". وقد ترجم البنا هذا الأسلوب برفع مذكرات متتالية ما بين عام ١٩٣٦ و١٩٣٩ إلى "أولي الأمر" من ملك وقادة أحزاب ورؤساء حكومات ووزراء. ويمكن وصف هذه المذكرات رغم ما ورد في بعضها أحياناً من لغةٍ ضاغطةٍ بنوعٍ من مذكرات "نصيحة" تنسجم مع خصائص مرحلة الدعوة والتبليغ. وتتمحور هذه المذكرات حول تطبيق الشريعة وتعزيز الصلات مع العالم الإسلامي عموماً والعالم العربي خصوصاً، ونصرة قضية فلسطين، وعدم التفريط بالحقوق القومية المصرية، وتجنيب مصر ويلات الحرب العالمية الثانية، والقضاء على الحزبية[٦٦] .

لا يعني ذلك عدم اهتمام الجماعة في هذا الطور بالشأن السياسي الذي يفرض نفسه على الجميع بقدر ما كان يعني حرص الجماعة على عدم إبراز نفسها بمظهر الجماعة السياسية وتأكيد حيادها الرسمي من كافة الأحزاب والحكومات، وإعلانها المستمر بأنها ليست خصماً لأي منها. من هنا حرص البنا ببراعة على إبعاد الجماعة كهيئة عن العنف السياسي المتبادل ما بين القمصان الزرقاء الوفدية والقمصان الخضراء لحركة مصر الفتاة، والذي كان السراي طرفاً فيه، بل وطالبَ البنا التنظيم الطلابي في

الجماعة، رغم أن حجمه قد أصبح عام ١٩٣٧ ثلاثمائة عضواً بـ"الهدوء لا الثورة والإبطاء لا السرعة"(٦٧) .

لم يضع البنا الجماعة هنا في مواجهة أي حزب أو حكومة، وإن كان يُبدي حرصاً دائماً على استقلالية الجماعة، وعدم تحولها إلى "مطيّة" لأحد. فحدَّد المؤتمر الخامس موقف الإخوان المسلمين من غيرهم، بأنهم يؤيدون "كل هيئة تحقق بعملها ناحية من نواحي منهاج الإخوان المسلمين" بشرط أن يستوثقوا بأن الهيئة التي يؤيدونها "لا تتنكر لغايتهم في وقت من الأوقات"(٦٨) . ويؤدي ذلك عملياً إلى نوع من استخدام متبادل، يظن فيه كل طرف أنه يستخدم الطرف الآخر. ومن هنا يُفهم من البنا نفسه، أنه وبتأثير ذلك، تعرضت الجماعة إلى الوصف بالوفدية تارة وبالسعدية تارة أخرى وبأنها إلى جانب الأحرار الدستوريين أو من الحزب الوطني أو من حركة مصر الفتاة(٦٩) . وبكلام آخر كان البنا يجد نفسه في موقع الرد على من يتهم الجماعة بالغموض(٧٠) بل أشار عام ١٩٣٩ إلى أن البعض يعتبر الإخوان شعبة من شُعب حركة مصر الفتاة(٧١) . فقد اختار للجماعة أن تلعب في هذا الطور دور الضاغط والناصح بوصفها جمعية دعوة وليس هيئة سياسية تشكل طرفاً من الأطراف الحزبية. من هنا ورغم أن المؤتمر الخامس هيْكَلَ الحياة التنظيمية للجماعة وفق معايير المنظمة الحزبية الحديثة، فإن قرارات هذا المؤتمر خلت من أي نص يحظر الجمع ما بين عضوية الجماعة وعضوية الهيئات السياسية الأخرى، فكان وارداً أن يكون الإخواني لا سيما إذا كانت عضويته في درجة الأخ المساعد ودرجة الأخ المنتسب عضواً في هيئة سياسية أخرى. ويُشير البنا نفسه في مذكرة رفعها إلى النحاس باشا عام ١٩٣٨ ضمناً بأن هناك كثيراً من الوفديين "المشتركين في الجماعة"(٧٢) ، ويفسر ذلك طبقاً لما يؤكده ميتشل أنه لم يكن من التناقض حتى عام ١٩٣٩ أن يكون عضو جماعة الإخوان المسلمين عضواً في حزب الوفد(٧٣) .

خرج البنا في أيار ١٩٣٨ عن طمأنته المعهودة للأحزاب والحكومات بأن الجماعة ليست طرفاً سياسياً بل مجرد طرفٍ ناصح أو واعظ، وأعلن التحول من "دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال"، وأن الجماعة ستخاصم جميع الزعماء والأحزاب، سواء كانوا في الحكم أم خارجه "خصومةً لا سلم فيها ولا هوادة معها" إن لم يعملوا على نصرة "الإسلام" واستعادة "حكمه" و"مجده". وطرح البنا هنا لأول مرة الترسيمة الإخوانية الشهيرة "... الإسلام دين ودولة ... ومصحف وسيف ... لا ينفك واحد من هذين عن الآخر"(٧٤).

أشهر البنا بذلك الجماعة كمنظمة ضغط سياسي وإيديولوجي على الأحزاب والحكومات المصرية كي تتبنى إقامة الدولة الإسلامية أكثر مما أشهرها كمنظمة حزبية سياسية، تهدف بنفسها إلى إدارة الحكم. غير أن ذلك كان من شأنه أن يمهد بعد فترة وجيزة للخطوة النوعية التالية، وهي إعلان المؤتمر الخامس (كانون الثاني) الجماعة كهيئة سياسية. فما السياق الفعلي لذلك؟

الصراع ما بين القصر والوفد :

لا يمكن عزل ذلك عن استثمار الجماعة للصراع الحاد ما بين القصر والوفد، إذ تعرض الوفد بُعيد تشكيل النحاس باشا لحكومته الوفدية إلى انشقاق خطير في قيادته، خرج بنتيجته النقراشي باشا والدكتور أحمد ماهر باشا من عضويته، وشكلا "الهيئة السعدية"، وانضم إليهما عدد من قادة القمصان الزرقاء ومعظم العمال في القمصان(٧٥). في الوقت نفسه الذي فرض فيه القصر علي ماهر في ٢٠ ت١ ١٩٣٧ رئيساً للديوان الملكي وهو ما اعتبره الوفد بمثابة حرب عليه. ويمكن القول إن الشارع المصري في الربع الأخير من عام ١٩٣٧، قد أصبح منقسماً ما بين مظاهرات يحرِّكها علي ماهر (القصر) والنقراشي - أحمد ماهر (السعديون) ومظاهرات مضادة يحرِّكها الوفد وتحميها حكومته. واصطبغت هذه المظاهرات

بعنفٍ سياسيٍ متبادل، اندلع فيه صوت الرصاص. وكانت مظاهرات القصر مؤلفة إضافة إلى السعديين من طلبة الأزهر وكلية دار العلوم وبعض طلبة الجامعة،وتصدرت حركة مصر الفتاة وقمصانها الخضراء المواجهة ضد الوفد. وفي هذا السياق وبعيد شهر ونيف من تعيين علي ماهر باشا رئيساً للديوان الملكي، قام عز الدين عامر عضو "القمصان الخضراء" في ٢٨ تشرين الثاني ١٩٣٧ بمحاولة اغتيال النحاس باشا رئيس الحكومة وزعيم الوفد. وكان النحاس في تصريح عصابي سابق قد اتهم أحمد حسين زعيم مصر الفتاة بالعمالة للفاشيين وقام بمضايقة نشاط جوالته وتطويقها ومحاولة تأديبها.

كان من الواضح تماماً أن القصر يريد إسقاط حكومة الوفد شعبياً، إلا أن هذا لم يكن ممكناً لولا أن شعبية الوفد كانت قد تآكلت، وخرجت عليه تيارات راديكالية من صفوفه أو من خارجه، لم تعد تقبل بسياسة الوفد إثر توقيع معاهدة ١٩٣٦، ويقابل ذلك جاذبية الملك الشاب وتحوله إلى محلٍ لمعارضي الوفد بمن فيهم الراديكاليون الوطنيون الذين كانوا في الوقت نفسه ذوي لونية إسلامية ربما تضرب مراجعها الدفينة في الحزب الوطني لمصطفى كامل. ويفسر ذلك أن القصر استثمر الوضع بفعالية، وضرب ضربته في ٣٠ ك١ ١٩٣٧ بإقالة حكومة النحاس باشا، بدعوى عدم تأييد الشعب لها، ومجافاتها لروح الدستور، وانتهاكها للحريات، وعجزها عن الإصلاحات(٧٦). وكلّف محمد محمود باشا رئيس حزب الأحرار الدستوريين بتشكيل الحكومة، فشكّلها في اليوم نفسه، وحلّ البرلمان، وأجرى انتخابات جديدة، أعاد فيها توزيع الدوائر الانتخابية بما يكفل نجاح مرشحيه وحلفائه، إلى درجة أن مصادر الأحرار الدستوريين، ادّعت أن الوفد عجز عن أن يجد مرشحين له في ٩٨ دائرة(٧٧). ووصف الوفد هذه الانتخابات بالتزييف، كما وصف الحكومة التي شكّلها محمد محمود باشا في ٢٧ نيسان ١٩٣٨ إثرها بـ"حكومة انقلاب".

كان إلغاء التشكيلات الأهلية شبه العسكرية من أبرز قرارات الحكومة الجديدة، وكان ذلك موجهاً بشكلٍ أساسيٍ ضد الوفد إلا أنه أصاب القمصان الخضراء المتهمة بحادث اغتيال، واستُثنيت جماعة الأخوان المسلمين التي لم تُشارك في صخب العنف السياسي عام ١٩٣٧ من هذا القرار، في الآن ذاته الذي عملت فيه الحكومة على استيعاب النزعة العسكرية الراديكالية للشبيبة المصرية مؤسساتياً بإقرار التدريب العسكري مادة درسية[٧٨] . ولا يعني ذلك أن القمصان الخضراء فقدت فاعليتها، إذ أنها كانت تحظى بدعمٍ فعليٍ من القصر، وتحديداً من البنداري باشا، الحر الدستوري الذي رفض محمد محمود باشا الانصياع لرغبة علي ماهر باشا رئيس الديوان الملكي بتعيينه وزيراً، فعيّنه ماهر وكيلاً له في الديوان. وكان البنداري من الناحية الإيديولوجية مقتنعاً بمبادئ حركة مصر الفتاة وقمصانها الخضر، وتربطه بها بالتالي علاقات معنوية خاصة.

استثمر البنا الشاب الداهية ذلك بفعالية مذهلة، فأعلن في أيار ١٩٣٨ أي بعد حوالي أسبوعين من تشكيل محمد محمود باشا لحكومته، واستثناء جوّالة الإخوان المسلمين من الحل، انتقاله من أسلوب النصيحة إلى أسلوب الضغط، ومن شكل الجمعية الدعوية غير المعنية بالخصومات الحزبية إلى شكل الجماعة المسيسة والمنخرطة كطرف ضاغط وفاعل في الصراع الحزبي والسياسي العام. وكان محمد محمود باشا نفسه مهتماً بالتقرب إلى الجماعة، إذ كان الأحرار الدستوريون دون جذورٍ شعبية، وكان يرضي في ذلك أيضاً القصر وتحديداً علي ماهر رئيس الديوان الملكي القريب من الإخوان المسلمين. وبلغ إرضاء محمد محمود باشا للإخوان المسلمين أنه عرض على البنا المساعدة بإنشاء شُعب في الصعيد، وكان يموّل حفلات الإخوان في الصعيد، ويقيمها في مضافات أسرته[٧٩] . أما البنا الداهية الذي يعرف ما وراء هذه الشباك، فكان يؤكد لأتباعه دوماً استقلالية الجماعة، وأنها لا يمكن أن تكون مطيَّة لأحد، فوجَّه مذكرةً إلى محمد محمود باشا تبرهن رسمياً أمام أعضاء الجماعة على الأقل، على مبلغ استقلالية الجماعة[٨٠] .

إن البنا الذي ظل حتى عام ١٩٤١ على الأقل حريصاً على "تأييد الدين بالحكام"[٨١]، وفرض الدولة الإسلامية بالتالي من الأعلى، كان يجد سياقاً في القصر يقبل دعوته أو يستوعبها. فقد كان القصر وقتئذ محكوماً من الناحية الفعلية بثلاثي المراغي شيخ الأزهر الحازم، والقوي الشكيمة، وصاحب النفوذ الهائل على الملك، وعلي ماهر رئيس الديوان الملكي، ورجل الملك، والبنداري باشا رجل علي ماهر. بالإضافة إلى ما لعزيز المصري باشا من نفوذ تقليدي. ويمكن القول هنا إن مدرسة الشرق في السياسة المصرية كانت مهيمنة على القصر وعلى قطاعات اجتماعية هامة منها نقابة المحامين التي انتخبت محمد علي علوية باشا رئيساً لها.

راجت في هذا السياق كما يستفاد من مذكرات محمد حسين هيكل عضو الحكومة نظرية "النظام الإسلامي للحكم"، وكان البنداري باشا الحر الدستوري السابق والقريب من مصر الفتاة في هذه الفترة من الذين يدعمونها[٨٢]. من هنا ورغم ممالأة الوزارة للجماعة، لم يدَّخِر البنا الشاب، وقد كان شاباً بكل المعايير، وسعى للتدخل في شؤون الحكم، فهاجم الشيخ مصطفى عبد الرازق عضو الحكومة لآرائه في جواز اختلاط الجنسين في الشواطئ، ولحضوره إحدى الحفلات الراقصة، وأعلن التبرؤ من "هذه العمامة"، وحضر جلسات البرلمان، وهاجم طه حسين، وساهم بتحريض الطلاب عليه، وطرْده من مكتبه[٨٣]. أما الملك المحبوب نفسه فكان قد تمكن من إعادة ولاء ضباط الجيش له رغم قانون الحكومة الوفدية السابقة، فهتف له بعض الضباط بالخلافة[٨٤]، وكانت أجهزة القصر حريصة على إظهار فاروق في شكل الملك المؤمن والمصلح والوطني الغيور.

كان هناك بالتأكيد نبض مشترك ما بين الإخوان والقصر. وقد التقط كلاهما هذا النبض. فعقد البنا في ظل هذا النبض المشترك المؤتمر الخامس للجماعة، وكان أبرز ما أعلنه المؤتمر أن الإخوان المسلمين "هيئة سياسية" أي حزب بمصطلحات الثلاثينيات، وطرح البنا في هذا المؤتمر بشكلٍ متبلور ومنهجي معقلن الآراء المنهاجية الأساسية

للجماعة تجاه مسائل الخلافة والحكم والأحزاب والهيئات السياسية والغرب وأساليب العمل والنظام البرلماني والدستور. وحرص في ذلك على تهدئة "المتحمسين المتعجلين" بل وتأكيد أن الاعتراضية أو الثورية ليست من أساليب الجماعة بل هي من فعْل الظروف الموضوعية، إلى درجة أنه رفض أسلوب أعضاء "مصر الفتاة" في تحطيم الحانات مع أنه ما كان يملك إيديولوجياً سوى تفهمه، فألقى البنا تبعة هذا الأسلوب على الحكومة لا على مصر الفتاة[٨٥].

كان البنا يتميز على نحو مدهش بشمِّه الوثيق لاحتمالات الصراع، ويستبقها على الدوام بتقرير موقف الجماعة منها. وقد اشتم على الأرجح يومئذ، ما ستؤكده الأحداث، من الانشقاق بين علي ماهر باشا ووكيله البنداري باشا. فقد كان البنداري رجل مصر الفتاة في القصر، وحين عاد علي ماهر باشا إلى القاهرة إثر حضور مؤتمر لندن الخاص بقضية فلسطين، فإن أحمد السكري نائب البنا استقبله على رأس مجموعة إخوانية، وهتف قسم منها بحياته في حين رفض القسم الآخر ذلك[٨٦]. وعبر ذلك عن موقف وفدي داخل الجماعة يرفض أن تكون التحالفات السياسية في حال كانت الجماعة تقرها أن تكون مع علي ماهر باشا ضد الوفد[٨٧]. وشكَّل ذلك أحد موضوعات الخلاف في انشقاق خريف ١٩٣٩. غير أن علي ماهر باشا ما إن يستقر في القصر حتى يقوم بعملٍ منهجيٍ لإقالة البنداري باشا، فيتمكن من ذلك في ٥ أيار ١٩٣٩، وهو ما يعني تصفية آخر دعم لمصر الفتاة في القصر، وهو ما يفسر دخول مصر الفتاة في صراعٍ حادٍ استتراتي مع علي ماهر باشا الذي بات واضحاً أنه يعتمد جماعة الإخوان المسلمين دون غيرها كمصدر شعبي داعم له[٨٨]. وكان لا بد للصراع من نهاية، فأُقيلت حكومة محمد محمود باشا، وشكل علي ماهر باشا رجل القصر في ١٨ آب ١٩٣٩ على إيقاع النذر الوشيكة للحرب العالمية الثانية، حكومته الجديدة التي استبعد منها "الأحرار الدستوريين" فتشكلت من السعديين والمستقلين الذين كانوا من مدرسة الشرق في السياسة المصرية. وبذلك وصل الصراع ما بين القصر والوفد إلى نهاية

معلومة، تمكن فيها القصر من السيطرة على السلطة أي على الحكومة، فلم تكن حكومة الأحرار الدستوريين وحلفائهم سوى وسيطٍ مرحليٍ لذلك، يمهد لسيطرة القصر على الحكم. وما يهمنا هنا أن البنا استثمر آليات هذا الصراع كي يعلن تحول الإخوان المسلمين من جماعة دعوة وتبليغ إلى جماعة سياسية.

ثانياً – مرحلة المأسسة والتسييس

تطابق هذه المرحلة ما يسميه البنا بـ"خطوة الاختيار والتكوين والتعبئة" أو "مرحلة التكوين وتخيّر الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين هؤلاء المدعوين"(٨٩) . ورغم أن البنا بكّر في أيار ١٩٣٨ مستفيداً من وجود حكومةٍ تمالئه وتغض النظر عن نشاطاته، بالإعلان عن بدء هذه المرحلة(٩٠)، فإن بدءها الفعلي يرتبط بعقد الجماعة في كانون الثاني ١٩٣٩ لمؤتمرها العام الخامس، الذي يتفق العديد من مؤرخي الجماعة على اعتباره بدء النشاط السياسي للجماعة في مصر(٩١) .

الإخوان المسلمون "هيئة سياسية" :

يرتبط إعلان الجماعة لنفسها كـ"هيئة سياسية"(٩٢) أي كحزب سياسي بمصطلحات الثلاثينيات بالمؤتمر الخامس، إذ تحولت الجماعة هنا من جماعة حيادية تجاه الهيئات السياسية المختلفة إلى طرفٍ من أطرافها. من هنا تبنى المؤتمر لأول مرة في تاريخ الجماعة نوعاً من منطلقات نظرية وسياسية منهجية تجاه أسلوب العمل والموقف من مسائل الحكم والدستور والقانون والخلافة والوحدة العربية والوحدة الإسلامية، والأحزاب المصرية والهيئات الإسلامية المصرية والدول الأوروبية، والمعاهدة المصرية الإنكليزية لعام ١٩٣٦. وتنسجم هذه المنطلقات مع دليلٍ نظريٍ وسياسيٍ لمنظمةٍ سياسيةٍ، أكثر مما تنسجم مع جماعة دعوةٍ ووعظٍ وتبليغٍ. ورغم ذلك كان بإمكان

الجماعة أن تدعي في آب ١٩٣٩ مثلاً أي بعد إعلان نفسها "هيئة سياسية" أنها ليست "حزباً من الأحزاب يؤيد أو يعارض تبعاً لمصلحةٍ حزبيةٍ أو... شخصيةٍ... بل دعوة إسلامية محمدية"[٩٣]، كما كان بإمكان البنا نفسه الذي أعلن في رسالة "بين الأمس واليوم" (١٩٣٨) أن الإخوان المسلمين ليسوا "حزباً سياسياً"[٩٤]، أن يعلن في ٤ نيسان ١٩٣٩ أن الإخوان ليسوا حزباً سياسيّاً وإن كانت السياسة على قواعد الإسلام من صميم فكرهم[٩٥]، ثم يعلن في مرحلة لاحقة أن الإخوان "حزب سياسي نظيف"[٩٦]. يرتد ما يمكن اعتباره غموضاً في تصنيف البنا للجماعة كمنظمةٍ سياسيةٍ لا حزبيـة، إلى حذره من مفهوم "الحزبية"، الذي يقع في الفضاء العام لحذر حركات الشباب في الثلاثينيات من مفهوم "الحزبية" وتفاديها باستمرارٍ له، مع أن هذه الحركات تقوم تنظيمياً على مبادئ المنظمة الحزبية الحديثة.

وقد تميزت جماعة الإخوان في مصر إبّان إمامة البنا لها بموقفها العدائي من الحزبية. ويفسر ذلك أن المؤتمر الخامس دعا إلى حل جميع الأحزاب ودمجها في هيئة وطنية سياسية واحدة، وهو ما ينسجم مع المناخ التوتاليتاري المسيطر في الثلاثينيات على مفهوم السياسة وعلاقتها بالحزبية. من هنا وإن كان المؤتمر قد أكّد أن مبادئ النظام الدستوري الحديث "تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم"[٩٧]، فإنه لم يدع مجالاً للشك في أنه يرفض المفهوم الحزبي التعددي للحياة الدستورية النيابية. غير أن الجماعة تميز هنا ما بين الدستور والقانون، فإذا كانت تتقبل الآليات الإجرائية للدستور ولمبادئه العامة، من استمداد السلطة من الأمة ومسؤولية الحكام أمام الشعب وبيان حدود كل سلطة من السلطات والحرية الشخصية، فإنها لا ترى بُداً من أن يستمد القانون مبادئه من الشريعة الإسلامية. ويفسر ذلك أن المؤتمر شكل "لجنة قانونية للموازنة ما بين القانون الوضعي في كل فروعه وبين القانون الإسلامي، وبيان نواحي الخلاف بينهما، ومطالبة الحكومة بتعديل القانون حتى يتفق مع أحكام الإسلام"[٩٨].

تبنى المؤتمر في ضوء الترسيمة الإصلاحية السلفية المشرقية كما صاغها رشيد رضا تحديداً، أن مسألة الحكم في الإسلام هي "من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع"[٩٩] . وهذا هو كنْه الترسيمة الإخوانية بأن الإسلام "دين ودولة ومصحف وسيف"[١٠٠] والتي ألحّ عليها البنا في المؤتمر. ورغم أنه كان يسود في الجماعة تيار اعتراضي أو انقلابي وصفه البنا بتيار "المتحمسين المتعجلين"[١٠١] ، فإن البنا لم يدع مجالاً للشك في أن الجماعة خلال هذه المرحلة تعمل على بناء الدولة الإسلامية بالسبل الدستورية. وإذا كان صحيحاً أنه حاول أن يستوعب التيار الاعتراضي بتأكيده أن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وربط ذلك بثلاثمائة كتيبة إخوانية على الإخوان أن يشكّلوها، فإنه بيَّن بوضوح أن الإخوان المسلمين لا يفكرون بأسلوب "الثورة" و"لا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها" وأن فساد الأوضاع إذا قاد إلى ثورة فإنها "ليست من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم، ولكن من ضغط الظروف ومقتضيات الأحوال"[١٠٢] . وبكلامٍ آخر أرجأ البنا مسألة إتباع الجماعة للأسلوب الثوري أو الانقلابي، ودعا إلى اعتدال الأسلوب وفق مبدأ "التدرج في الخطوات"، من هنا كان حريصاً في المؤتمر على تأكيد عدم موافقة الجماعة على أسلوب شبان حركة مصر الفتاة في تحطيم الحانات، وأن يتم إلغاء الحانات من خلال تشريع تقوم به الدولة، وأن تحطيم الحانات إذا كان لا بد من إنفاذه، فيجب أن يكون رمزياً بـ"صورةٍ أخف ضرراً وأبلغ في الدلالة على المقصد"[١٠٣] . وقد عبَّر البنا لاحقاً عن نهج الجماعة المعلن في العمل ضمن الأُطر الدستورية بأن "النيابة البرلمانية هي الوسيلة المُثلى لتحقيق هدف الإخوان من قولهم "القرآن دستورنا"[١٠٤] .

السياق السياسي لـ"اعتدال" البنا وانشقاق ١٩٤٠ :

لا يمكن عزل هذا الموقف الذي يمكن وصفه بـ"الاعتدال" عن سياقه السياسي المحدد. وبهذا المعنى يمكن القول إن هذا السياق قد أملى سياسة المؤتمر الخامس في تجنب

الأساليب الاعتراضية، وطرح بناء الدولة الإسلامية بالسُبل الدستورية أو عبر تأييد الدين بالحكام، إذ كانت حكومة محمد محمود باشا تمالئ الجماعة، وتساعد شُعبها في الصعيد، وسبق لها أن استثنت تشكيلاتها شبه العسكرية أي فرق الجوَّالة من الحل، كما أن نظرية "النظام الإسلامي في الحكم" قد أضحت رائجة في القصر الملكي بتأثير نفوذ مدرسة الشرق المصرية فيه. وهو ما يفسر أن البنا نسج علاقة وثيقة مع علي ماهر باشا رئيس الديوان الملكي ورجل القصر القوي والذي كان "مستقلاً" بمعنى أنه لا ينتمي إلى حزب من الأحزاب القائمة، في حين أن علي ماهر باشا حاول أن يجد في الجماعة نوعاً من أداة له.

يرتد هذا الاستخدام المتبادل عمقياً إلى الانسجام ما بين سياسة مدرسة الشرق المهيمنة على القصر وما بين سياسة الجماعة، فقد كانت هناك أرضية مشتركة لذلك. من هنا حرص البنا على أن تودع الجماعة رسمياً علي ماهر باشا حين ترأس وفد مصر إلى مؤتمر لندن الخاص بقضية فلسطين في كانون الثاني ١٩٣٩ أي في الشهر نفسه الذي عُقد فيه المؤتمر الخامس وأعلن فيه أن الجماعة "هيئة سياسية". وإثر الصراع على النفوذ ما بين علي ماهر باشا ووكيله كامل البنداري باشا، والذي اندلع في آذار ١٩٣٩ فور عودة علي ماهر باشا من لندن، فإن موقع الجماعة تعزز في القصر، إذ أفضى الصراع إلى إقصاء البنداري باشا عن القصر في ٥ أيار ١٩٣٩، وبالتالي تصفية نفوذ مصر الفتاة في القصر التي دخلت بنتيجة ذلك في مواجهة علي ماهر باشا استترفتها وأثخنتها(١٠٥).

شكّل علي ماهر باشا حكومته في ١٨ آب ١٩٣٩ من السعديين والمستقلين، واستبعد منها الأحرار الدستوريين. وبدت هذه الحكومة وكأنها حكومة مدرسة الشرق في السياسة المصرية، إذ ضمت عدداً من الوزراء الذين عرف عنهم الاشتغال في القضايا العربية والإسلامية، لا سيما وأن الحكومة قامت بتعيين عزيز المصري باشا رئيساً لهيئة أركان الجيش المصري، وكان عزيز المصري ذا تاريخٍ قوميٍ عروبيٍ مديدٍ يعود إلى أيام

اشتغاله بالجمعيات العسكرية القومية العربية في الجيش العثماني، وعلى صلة وثيقة بمختلف حركات الشباب المصري شبه العسكرية مثل "الإخوان المسلمين" وحركة مصر الفتاة والحزب الوطني، والضباط الراديكاليين في الجيش، وشخصية انقلابية تؤمن بالأساليب الاعتراضية والعنفية والمؤامراتية في العمل السياسي.

ما إن شكّل علي ماهر باشا حكومته حتى أخطرته الحكومة البريطانية بعد أسبوع "بنشوء حالة دولية مفاجئة يخشى خطرها" وتتطلب التزام مصر بتعهداها بموجب معاهدة ١٩٣٦ ثم اندلعت الحرب العالمية الثانية بعد أسبوع في ٣ أيلول ١٩٣٩، وبدا كأن تشكيل الحكومة واندلاع الحرب على اتفاق مسبق، وأنها تشكّلت بحكم نفوذ مدرسة الشرق فيها من أعداء السياسة الإنكليزية في مصر. وتلخص موقف حكومة علي ماهر باشا في الإحجام عن إعلان الحرب الهجومية وفي ما سُمي بنظرية "تجنيب مصر ويلات الحرب" التي تؤكد وثائق الخارجية البريطانية أن الملك كان حازماً فيها(١٠٦) . فقامت حكومة علي ماهر باشا بالإجراءات التي تنسجم مع تلك النظرية، وعهدت بقيادة الجيش المرابط المكلف بأداء الخدمات العسكرية وراء ميدان القتال، وبحراسة المرافق العامة إلى عبد الرحمن عزام باشا أحد أبرز الممثلين الإسلاميين لمدرسة الشرق المصرية.

رغم أن الجماعة حددت موقفها من حكومة علي ماهر باشا في ضوء موقفها التقليدي العلني الذي يرهن تأييدها بمدى نصرتها للإسلام(١٠٧) . فإن البنا مستفيداً من علاقته الوثيقة بعلي ماهر باشا، حاول في تشرين الأول ١٩٣٩ أن يقنع الحكومة بالاعتماد على الجماعة في الجيش المرابط وفي وزارة الشؤون الاجتماعية المشكلة حديثاً(١٠٨) ، وحين فشل في السيطرة عليهما فإنه فكر جديّاً عام ١٩٤٠ بانضواء جوالة الجماعة في إطار جمعية الكشافة المصرية(١٠٩) . وما يهمنا هنا أن العلاقة الوثيقة التي نسجتها الجماعة مع علي ماهر باشا كانت أحد موضوعات انشقاق ١٩٤٠ في جماعة الإخوان المسلمين بل الصاعق الذي فجر قضايا الخلاف.

جماعة شباب محمد : قضايا الخلاف في انشقاق ١٩٤٠ :

يحدد ميتشل تاريخ انشقاق "جماعة شباب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم" عن جماعة الإخوان المسلمين بحوالي خريف ١٩٣٩[١١٠]. غير أنه يستفاد ضمناً مما أورده البنا نفسه من إشارات بهذا الصدد ومن وثائق الجماعة المنشقة، أن الانشقاق اكتمل في أيار ١٩٤٠ بانضمام مجلة "النذير" إلى المنشقين[١١١]. تمحورت موضوعات الخلاف حول ثلاث قضايا منفصلة، تراكمت خلال الفترة من ١٩٣٧ إلى ١٩٤٠ واندمجت بالتدريج وهي : مالية الجماعة، وأسلوب عملها، وتحالفاتها السياسية. فقد نشأ في الجماعة لغط داخلي حول استخدام البنا للتبرعات التي تم جمعها من أجل دعم الإضراب العربي في فلسطين في دعم شُعب الجماعة في مصر. غير أن هذا اللغط كان يُثير الأسئلة عن غموض الإدارة المالية في الجماعة وسريتها، لا سيما سرية أعمال لجنة الزكاة[١١٢]. وربما يفسر ذلك تعمد البنا التأكيد على أن "أعمال الجماعة جلية على المكشوف لا خفاء بها ولا سر فيها"[١١٣]. أما القضية الثانية فتمثلت بالخلاف حول أسلوب عمل الدعوة، إذ حاول قسم من المنشقين الراديكاليين أن يجرَّ الجماعة إلى أسلوب اعتراضي يقوم على تغيير المنكر باليد وقد عارض البنا هذا الأسلوب الاعتراضي ودعا إلى العمل "بالحكمة والموعظة الحسنة" و"المجادلة بالتي هي أحسن"[١١٤]، ووصف أصحابه بـ"المتحمسين المتعجلين"[١١٥]، بل ووصمهم ضمناً بالتهور، وعدم استيعاب أولويات عمل الجماعة، فتعمد في المؤتمر الخامس أن يرفض أسلوب شبان حركة مصر الفتاة في تحطيم الحانات[١١٦]. وكان في ذلك يرد فعلياً على الراديكاليين الإخوانيين الذين يطرحون تغيير "المنكر باليد". وقد حاول البنا بوضوحٍ تامٍ أن يستخدم كل سلطته الإدارية والمعنوية لفرملة هذا الاتجاه الاعتراضي الراديكالي، وامتصاصه بل وتمييعه، مما أثار إشكالاً آخر يتعلق بفردية البنا وعدم تطبيقه لمبدأ الشورى[١١٧].

كانت قضية العلاقة ما بين الجماعة وعلي ماهر باشا أخطر قضايا الخلاف الـــتي فجَّرت الانشقاق. إذ أثارت هذه العلاقة جدلاً داخلياً حاداً حول مدى انسجامها مـــع سياسة الجماعة المُعلنة في البُعد عن "هيمنة الكبراء والأعيان" و"البُعــــد عـــن الهيئـــات والأحزاب". لم يكن مفارقةً يومئذٍ أن يكون الإخواني وفدياً. من هنا رفض عدد مـــــن المنشقين الذين كانت عواطفهم السياسية "وفدية"، فكرة أن تتلقى الجماعة إعاناتٍ سرية من علي ماهر باشا وأن تتحول إلى أداة له ضد الوفد(١١٨). أما البنا نفسه فلم يشأ قـــط أن يعترف بتلك الإعانة أو بأي تحالفٍ مع علي ماهر باشا، وكان ينفي ذلـــك بشـــكل متواتر.

لعل أول تفجر للانشقاق حول هذه القضية يعود إلى آذار ١٩٣٩ حين اســـتقبل وفد إخواني يرأسه أحمد السكري وكيل الجماعة، علي ماهر باشا إثر عودته من مؤتمـــر لندن الخاص بفلسطين. فقد هتف السكري بحياة علي ماهر باشا وأمر الإخوان بالهتاف، فهتف بعضهم في حين استنكر البعض الآخر ذلك. ويُشير البنا نفســـه في "مذكـــرات الدعوة والداعية" إلى أن هؤلاء قابلوه "ثائرين" ورفعوا "احتجاجاً عنيفـــاً"(١١٩) علـــى تصرف السكري. ويبدو أن مذكرة "الاحتجاج العنيف" قد اشتملت على توجيه إنـــذارٍ للبنا بطرد وكيله احمد السكري لاتجاهاته السياسية، وقطع الجماعـــة لكـــل اتصالاتهـــا السياسية لا سيما مع علي ماهر باشا(١٢٠).

أدى تضافر قضايا الخلاف تلك رغم ما فيها مـــن اســـتقلال ذاتي إلى انفصـــال المنشقين عن الجماعة وتشكيلهم لـــ"جماعة شباب سيدنا محمد صلى الله عليه وســـلم"، وقد انضمت مجلة "النذير" الناطقة باسم الإخوان، إلى المنشقين، بحكم أن ترخيصها هـــو باسم محمود أبو زيد أحد رموز الانشقاق(١٢١). وبهذا الشكل يواجه البنا ثاني انشـــقاق في الجماعة بعد انشقاق الإسماعيلية عام ١٩٣١.

المحنة الأولى وسياقها :

أقال الملك في ٢٣ حزيران ١٩٤٠ حكومة علي ماهر باشا نتيجة الضغط البريطاني، وانهيار ثقة الحكومة البريطانية واتهامها بعواطف "محورية". وكلف الملك حسن صبري باشا بتشكيل حكومة جديدة، واستمرت هذه الحكومة في الحكم من ٢٨ حزيران إلى ٢١ أيلول ١٩٤٠. وقد اتبعت هذه الحكومة سياسة الحكومة السابقة بما عُرف تحت اسم نظرية "تجنيب مصر ويلات الحرب". وإثر وفاة رئيسها حسن صبري باشا كلف الملك حسين سري باشا بتشكيل حكومة جديدة، فشكّلها بالاشتراك مع الأحرار الدستوريين واستبعد منها السعديين، واستمرت في السلطة حتى حادث فبراير ١٩٤٢.

كان موقف الإخوان المسلمين من اندلاع الحرب العالمية الثانية محسوباً بدقةٍ ومشوباً بالحذر الشديد(١٢٢) ، إذ أعلنوا في مذكرتهم إلى حكومة علي ماهر باشا في ت١ ١٩٣٩ عدم تأييدهم للمعاهدة وضرورة اقتصار إجراءات الحكومة التي تنص عليها تلك المعاهدة على داخل الحدود المصرية(١٢٣) . وهو ما يلتقي مع ما سيُسمى بنظرية تجنيب مصرويلات الحرب. وقد لخص البنا عام ١٩٤١ هذا الموقف بـ"الحياد والاستعداد" وأن موقف مصر هذا "ليس عن طواعية واختيار ولكنه عن كراهية واضطرار، وليس هناك موقف أفضل منه ما دمنا مجبرين عليه" (١٢٤) . وتؤكد المصادر الإخوانية والإنكليزية أن السفارة البريطانية حاولت في آب ١٩٤٠ أن تغري الجماعة بقبول ٢٠ ألف جنيه مقابل الدعاية ضد المحور. وكان الجنرال كلايتون والمستشرق هيورث ممثلاً السفارة في هذا اللقاء في حين كان أحمد السكري الذي أخذ يضطلع بوظيفة الضابط السياسي في جماعة الإخوان المسلمين مندوباً عن الجماعة. وقد حاول هيورث أن يقنع الجماعة بالوقوف مع الإنكليز ضد المحور على اعتبار أن الديموقراطية الإنكليزية تتفق مع مبادئ الإسلام، وأنها أفضل للمصريين من النازية والفاشية(١٢٥) .

وإذا كان البنا قد رفض هذه "الرشوة" بدليل أن السفارة البريطانية ستأمر الحكومة المصرية بإبعاده ومن ثم اعتقاله ومصادرة صحفه، فإنه ربما حاول أن يوجه في المؤتمر السادس (كانون الثاني ١٩٤١) رسالة تهدئة للإنكليز بأن الإخوان يتبنون الديموقراطية التي كانت أحد موضوعات كلايتون وهيورث في مفاوضاتهما مع الجماعة. فحاول البنا أن يبعد الجماعة عن الصورة الراديكالية للشباب المصري، والممثلة بحركة مصر الفتاة والحزب الوطني بشكلٍ أساسي، وأكد أن سياسة الجماعة ليست اعتراضية أو انقلابية بل تعمل على أن يتأيد النظام الإسلامي بالحكام. من هنا فإن وسائلها العامة هي "الإقناع ونشر الدعوة بكل وسائل النشر" والتغيير بالطرق البرلمانية الدستورية، وأن الوسائل الأخرى لن تتبعها إلا مضطرةً واستثنائياً. ويفسر ذلك أن المؤتمر اتخذ لأول مرة قراراً باشتراك الجماعة في الانتخابات النيابية القادمة(١٢٦) ويعني ذلك أن المؤتمر السادس قد حاول أن يضفي على الجماعة سمةً مرحليةً جديدةً وهي سمة الحزب ذي النشأة الداخلية بتعابير دوفرجيه، أي الحزب الذي ينشأ في إطار التمثيلية البرلمانية، فبدت الجماعة هنا رسمياً وكأنها مستعدة للاندماج في النظام النيابي البرلماني. وقد فكر البنا على الأرجح تحت وطأة هذا الشرط الجديد، وفي عام ١٩٤٠ بالانضواء رسمياً تحت تشكيل النظام العام لجمعية الكشافة، كي يستفيد من غطائها الرسمي القانوني وتسهيلاتها ومزاياها، فشكّل فريقاً للكشافة، وفي بداية عام ١٩٤١ حين انعقد المؤتمر السادس كان تعداد جوالة الإخوان المسلمين حوالي ٢٠٠٠ جوالاً(١٢٧) في حين كان عدد الشُعب الإخوانية وفق أرقام البنا خمسمائة شُعبة(١٢٨).

اندلعت في أيار ١٩٤١ حركة رشيد عالي الكيلاني القومية ضد الإنكليز في العراق، وأعلن مصطفى الوكيل نائب رئيس حركة مصر الفتاة، والذي كان موجوداً يومئذ في بغداد انضمام مصر الفتاة إلى حركة الكيلاني. وكان الشارع المصري معبئاً ضد الإنكليز ومعادياً لهم، أما الوضع العسكري الإنكليزي على الجبهة المصرية فقد كان في أيار سيئاً ومتدهوراً. وفي هذا السياق طلب السير لامبسون سفير إنكلترا في مصر من

حسين سري باشا رئيس الحكومة المصرية أن يحدَّ من نشاط حسن البنا المرشـــد العـــام للإخوان المسلمين لأنه يعمل لحساب إيطاليا. فتم نقل البنا إلى مدرسة "قنا" في الصعيـــد كما تم نقل وكيله أحمد السكري إلى الوجه البحري، وأوقفت صحف الجماعة ومجلاتها، ومنعت الصحف من ذكر أي نبأ عنها. لم يقدِّر حسين سري باشا أبعاد مـــا فعلـــه، إذ انتهز الوفديون هذا الإبعاد لإحراج الحكومة في البرلمان، وإزاء ادعاء الحكومة بأن النقـــل تم بسبب إهمال البنا لواجباته كمعلم فإن الجماعة ردَّت على ذلك وتقدمت إلى البرلمـــان بملف كامل يفنِّد ادعاءاتها. فما كان من الأحرار الدستوريين شركاء حسين سري باشـــا في الحكومة، بمن فيهم عبد العزيز فهمي رئيس الحزب، إلا أن ضغطوا على سرِّي باشـــا وهيكل وزير المعارف كي يلغيا قرار النقل ويعيدا البنا إلى وظيفته تفاديـــاً لمضاعفـــات الحملة البرلمانية(١٢٩) .

لقد تم نقل البنا ووكيله في سياق حملة السفارة الإنكليزية للتخلص من أعداء السياســـة المصرية في مصر، إذ تواقت هذا النقل مع إبعاد علي ماهر باشا وفصل عبد الرحمن عـــزام باشا من قيادة الجيش المرابط وإحالة الفريق عزيز المصري رئيس الأركان إلى التقـــاعد. وأوحى هذا التواقت بوجود علاقة مشتركة ما بين هؤلاء الرجال أدت إلى اتخاذ هــــذا الموقف المشترك منهم(١٣٠) . فقد تشكل طرداً مع تدهور الوضع العسكري الإنكلـــيزي على الجبهة نوع من قيادة رباعيةٍ ضمّت مصر الفتاة والإخوان المسلمين والحزب الوطـــني والفريق عزيز المصري باشا، واتصل بعض الضباط الراديكاليين بعزيز المصري باشا عـــن طريق حسن البنا الذي قيل نقلاً عن أولئك الضباط أنه كـــان يخـــزن بشـــكلٍ ســـريٍ الأسلحة(١٣١) ، وربما كانت تلك أول صلةٍ متبادلةٍ ما بين جماعة الإخـــوان المســـلمين والضباط الراديكاليين في الجيش، ستفضي بعد فترةٍ وجيزةٍ إلى تشكيل الإخوان لتنظيـــم عسكري لهم في الجيش، وضم العناصر القيادية في هذا التنظيم إلى "النظام الخـــاص" أو "الجهاز السري" في الجماعة.

ما كادت حكومة حسين سري باشا تعيد تحت ضغط الحملة البرلمانية البنّا من قنا في الصعيد إلى القاهرة في أيلول ١٩٤١ حتى قامت في ١٩ ت١ ١٩٤١ باعتقال البنّـا والسكري وسكرتير مكتب الإرشاد العام عبد الحكيم عابدين. إلا أنــه تمّ في ١٣ ت٢ ١٩٤١ الإفراج عنهم في حين ظل قادة حركة مصر الفتاة في المعتقل. ويرجَّح أن هـذا الإفراج قد تم تحت ضغط الملك(١٣٢) . تصاعدت في كانون الثاني والأول والثاني مـن شباط ١٩٤٢ تظاهرات تهتف بـ"إلى الأمام يا روميل". و لم تشارك جماعـة الإخـوان المسلمين رسمياً في هذه التظاهرات، مع أنه يُعزى لها الدور الأول في إيجاد تيار الدعايـة والكراهية ضد إنكلترا في خريف١٩٤١(١٣٣). وأدى تدهور الوضع الأمني والسياسـي بالدبابات الإنكليزية إلى محاصرة قصر عابدين بل واقتحام إحدى بواباته، وإرغام الملـك فاروق على إقالة حكومة حسين سري باشا، وتكليف النحاس باشا زعيم الوفد بتشكيل حكومة جديدة. وهو ما يعرف في التاريخ المصري الحديث بـ"حادث فبراير ١٩٤٢".

التفاهم الإخواني – الوفدي

(التحول إلى قوة مليونية التنظيم العسكري، النظام الخاص) :

كان أول عمل لحكومة "فبراير ١٩٤٢" الوفدية هو حـل البرلمـان، وإجـراء انتخابات جديدة. وقد أعلن البنا طبقاً لقرارات المؤتمر السادس (كانون الثـاني ١٩٤١) بخوض الانتخابات البرلمانية عن ترشيح نفسه عن دائرة الإسماعيلية. إلا أن النحاس باشـا عارض هذا الترشيح في ضوء الفيتو البريطاني على عضوية البنا في البرلمان. وأثمر ذلك عن إبرام نوعٍ من صفقةٍ أو من تفاهمٍ وفدي – إخواني، يقوم على سحب البنـا لترشـيحه مقابل إطلاق الوفد حرية العمل للجماعة، واتخاذ بعض الإجراءات الرمزية كتقييد بيـع المشروبات الكحولية وإغلاق بعض المواخير(١٣٤) . كما أطلق النحاس باشا بـين ٥ و ٧ آذار ١٩٤٢ سراح بعض الرموز الوطنية الراديكالية المعادية للإنكليز، فأفرج عن عزيـز المصري باشا وعن حسين ذو الفقار صبري وعبد المنعم عبد الرؤوف وأطلق حرية المجاهد

الفلسطيني محمد علي الطاهر، بل وأخذ تدريجياً يفرج عن بعض المعتقلين من حركة مصر الفتاة التي انخرطت في تظاهرات الأول والثاني من شباط ١٩٤٢.

أعلن البنّا في هذا السياق في آذار ١٩٤٢ عن تأييد الحكومة الوفدية في الوقت الذي شكّلت فيه أحزاب الأقلية جبهة معادية للوفد. ويفسّر اتفاق التفاهم الإخواني – الوفدي هذا الذي وضع الجماعة مؤقتاً خارج تأثير القصر والتيار الراديكالي المعادي للإنكليز، أن البنا راوغ و لم يقدم أي تعهد حين عرضت عليه بعض المجموعات العسكرية الراديكالية في الجيش من خلال أنور السادات توجيه ضربة إلى الجنود البريطانيين المتقهقرين إثر الهجوم الألماني المظفر من ٢٦ أيار إلى ٣٠ حزيران ١٩٤٢[١٣٥]. فكان واضحاً أن البنا يريد إبقاء الجماعة رسمياً بمعزلٍ عن أية مواقف تضعها في مواجهة الإنكليز أو حكومة الوفد.

غير أنه ورغم هذا التفاهم الإخواني – الوفدي فإن حكومة النحاس باشا التي كانت تعاني من الخلاف الداخلي حول أسلوب التعامل مع المعارضة، قامت في نهاية عام ١٩٤٢ بإغلاق جميع شُعب الجماعة ما عدا مكتب الإرشاد العام. إلا أن الموقف تغير مع بداية عام ١٩٤٣ حيث قام وفد هام من حكومة الوفد يترأسه فؤاد سراج الدين ويضم عدداً من الوزراء الوفديين بزيارة مكتب الإرشاد العام. ووصلت رغبة الوفد بكسب ود الجماعة حدَّ أن فؤاد سراج الدين رجا البنا أن يعتبره "جندياً في جيشه الجرار"[١٣٦].

توسعت جماعة الإخوان المسلمين إبَّان حكومة الوفد (من شباط ١٩٤٢ إلى ت١ ١٩٤٤) بشكلٍ هائل، وتحولت إلى قوة مليونية يُخشى بَأسها بشكلٍ جدي، إذ استفادت الجماعة من توقف النشاط الحزبي بسبب سيادة الأحكام العرفية، ومن توقف نشاط منافسها حركة مصر الفتاة التي ظل نشاطها محظوراً. فارتفع عدد أعضاء "جوَّاليها" من ٢٠٠٠ جوالاً عام ١٩٤١ إلى ٤٥٠٠ جوالاً عام ١٩٤٥[١٣٧]. وتصاعد عدد شُعبها من ٥٠٠ شعبة إلى ١٥٠٠ شعبة[١٣٨]. واستثمرت دعم فؤاد سراج الدين

وزير الزراعة، ومساعدته لها على التوسع في الريف[١٣٩]. فقامت في عام ١٩٤٣ بتنفيذ أول مشروعٍ اجتماعيٍ شاملٍ في محيط القرية المصرية. ويستفاد من هــذا المشــروع أن جوّالة الجماعة قامت بأداء نوعٍ من وظائف البلديات من ناحية الإشراف على النظافــة والإضاءة وتقديم الخدمات الصحية، بل وفض المنازعات المختلفة. وأصبح نمط "الجــوال" الإخواني الذي يرتدي الجرابات والحذاء والبنطلــون القصــير (الشــورت) ســائداً في الريف[١٤٠].

وبغية استيعاب التوسع التنظيمي الهائل خلال هذه الفترة، فإن الجماعة قامت بـــإحداث "نظام الأسر" في هيكليتها التنظيمية. وهو نوع من نظام خلايا، لا يزيد عدد أعضاء كل منها عن خمسة أعضاء[١٤١]. ويبدو أن البنّا شكّل خلال هذه الفترة "النظام الخـاص" أو ما سيعرف خارج الجماعة بـ"الجهاز السري". وليس هناك تاريخ دقيق لبدء تشـــكيل هذا النظام، غير أنه يمكن اعتباره نوعاً من مأسسةٍ لمرتبة "المجاهد" التي أقرها المؤتمر الثالث (آذار ١٩٣٥)، وهي المرتبة التي يتم اختيار أعضائها ممن هم في درجة العضوية العاملــة أي ممن هم في فرق الجوالة، إذ كانت عضوية فرقة الجوالة شرطاً للعضوية العاملة. وقــد تمت هذه المأسسة على الأرجح تحت ضغط إحساس البنا الجارف باستهداف الســلطات البريطانية للجماعة بل وتخوفه من محاولة اغتياله، وهو ما تعبر عنه رسالة الـــوداع الـــتي كتبها عام ١٩٤٣، وتنبأ فيها باحتمال مواجهة الجماعة للمحنة ومخاصمة الحكومـــات لها[١٤٢]. من هنا يُشير البعض إلى أن البنا حدَّد يومئذ وظائف هذا التشكيل بـــ: شـــن الحرب على الاستعمار البريطاني، وقتال الذين يخاصمون الجماعة وردْعـــهم، وإحيـــاء فريضة الجهاد[١٤٣]. وهو ما يعني فيما يعنيه أن البنا قد فكر لأول مرة بإيجاد تشـــكيل مؤسساتي يتصدى لمن يخاصم الدعوة ويردعه. وقد حرَّض البنا على مأسسة رتبة المجــاهد في هذا التشكيل، اجتياح شكل الجهاز السري للحركات الراديكالية لا ســـيما منـــها الحزب الوطني وحركة مصر الفتاة، فكان هذا التشكيل نوعاً من إطارٍ يختزن الروحيَّـــة الراديكالية للشبيبة الإخوانية ويؤطرها تنظيمياً. في الوقت نفسه الذي أغرت فيه صـــلات

العسكريين الراديكاليين بالجماعة ومحاولتهم الاعتماد عليها في نشاطهم ضد البريطانيين، البنا بإيجاد تنظيمٍ عسكريٍ للجماعة يتم انتقاء عناصره الفاعلة وضمهم إلى "النظام الخاص". لم يخلق البنا التنظيم العسكري بقدر ما وجد مجموعةً مبادرةً ومتحمسةً من الضباط تحاول أن تجد في الجماعة سنداً شعبياً لها، وهذا هو ما يستفاد من شهادات قائد السرب حسن عزت. وطبقاً لشهادة خالد محي الدين، فإن التنظيم العسكري للجماعة قد وقف على قدميه في أواخر عام ١٩٤٤، حيث لعب الضابط الراديكالي الإخواني عبد المنعم عبد الرؤوف نوعاً من ضابط اتصالٍ ما بين الجماعة والضباط الشباب. كان في الخلايا الأولى عدد من الضباط الشباب من أمثال مجدي حسنين وأحمد مظهر (الفنان لاحقاً) وجمالِ عبد الناصر وكِمال الدين حسين وحسين حمودة وحسين الشافعي وسعد توفيق وصلاح خليفة وعبد اللطيف بغدادي وحسن إبراهيم. وقد التقى البنا بهم واعتبرهم نوعاً من أعضاء خاصين في الجماعة لا يُطلب منهم أداء التزامات العضو العادي. إلا أنه في ضوء ما يفهم من شهادة خالد محي الدين فإن البنا اعتبر التنظيم العسكري إطاراً يتم من خلاله اصطفاء بعض الكوادر الفعالة وضمها إلى "النظام الخاص". ففي ضوء ذلك تم ضم جمال عبد الناصر وخالد محي الدين مثلاً إلى "النظام الخاص". وأكّد محي الدين أنهما أقسما في الغرفة المظلمة على مصحف ومسدس بيمين الطاعة للمرشد العام في المنشط والمكره(١٤٤).

يذكر ميتشل أن "النظام الخاص" أخذ يتسلل إلى الحركة الشيوعية الناشطة(١٤٥). إلا أنه من الأدق القول إن "النظام الخاص" قد ضم في عضويته ضباطاً ونشطاء ما لبث بعضهم أن اختار الحلقات العسكرية الشيوعية لا سيما منها حلقة "حدتو" وهو ما يتمذج مثلاً في خالد محي الدين(١٤٦) وأحمد عباس صالح صاحب "اليمين واليسار في الإسلام" لاحقاً الذي انتقل من النظام الخاص إلى العمل في تنظيمات "حدتو"(١٤٧). لا ينفي ذلك أن البنّا حاول أن يتسلل إلى التشكيلات شبه العسكرية السرية في الحزب الوطني مثلاً أو حتى في مصر الفتاة. وربما يعود ذلك إلى ما قبل التشكيل المؤسساتي

لـــ"النظام الخاص" إذ يذكر قائد السرب حسن عزت أن الشيخ أحمد حسن البـــاقوري أحد قادة ثورة الأزهر، والكادر الإخواني النشيط كان في إطار الجهاز السري للحـــزب الوطني، وتعرف عليه عزت إبَّان اتصال مجموعته العسكرية بمجموعة عبد العزيز علي من الحزب الوطني[١٤٨]. ويفسر ذلك أن المحامي محمود العيسوي الـــذي اغتـــال رئيـــس الحكومة أحمد ماهر باشا في شباط ١٩٤٥ قد سلَّم نفسه إلى السلطات باعتبار أنه مـــن الجهاز السري للحزب الوطني في حين أنه كان عضواً في النظام الخاص الإخواني[١٤٩].

من "جماعة الإخوان المسلمين" إلى "هيئة الإخوان المسلمين العامة":

انعقد "اجتماع رؤساء المناطق ومراكز الجهاد" في ٨ أيلول ١٩٤٥، وقرر تحـــول اسم المنظمة من اسم "جماعة الإخوان المسلمين" إلى "هيئة الإخوان المســـلمين العامـــة". يستفاد من مذكرة البنا إلى النقراشي باشا رئيس الحكومة إثر قراره بحل المنظمة، أن البنـــا كان يميز بوضوح ما بين مفهومي "الجماعة" و"الهيئة". إذ يقصد بـــ"الجماعة" "تنظيمات البر والأعمال الخيرية والخدمة الاجتماعية" في حين أنه يقصد بـــ"الهيئة" "العمل للوطنيـــة ونشر الدعوة الإسلامية"[١٥٠]. إن "الهيئة" هنا هي اسم آخر لـــ"الحزب"، وقد كـــانت الأحزاب المصرية تُسمى أحياناً بـــ"الهيئات". وإذا كان البنا قد أعلن في المؤتمر الخـــامس (كانون الثاني ١٩٣٩) أن الإخوان المسلمين "هيئة سياسية" فإنه لم يعترف قط أن هـــذا يعني أنها "حزب سياسي"، فقد كان يميز باستمرار ما بين "السياسة" و"الحزبية". إلا أنـــه في مؤتمر أيلول ١٩٤٥ أزال هذه المواربة وأعلن دون أي تردد أن "الإخوان المسلمين" قد غدوا "حزباً سياسياً"[١٥١]، وبذلك يكون قد أشهر لأول مرة حزبية الدعوة.

لقد لعبت عوامل عديدة في إشهار البنا للإخوان المسلمين كـــ"حزب سياســـي" ... إذ حاولت الحكومة بموجب القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٤٥ الخاص بتنظيم الجمعيات الخيرية والمؤسسات الاجتماعية، أن تصنِّف الإخوان المسلمين في إطار الجمعيات الخيرية الـــتي لا تتدخل في الشؤون السياسية. من هنا وتفادياً لاختزال المنظمة إلى حدود الجمعية الخيريـــة

وإلحاقها بوزارة الشؤون الاجتماعية، فقد قام مؤتمر أيلـــول ١٩٤٥ بتعديـــل النظــام الأساسي للجماعة، حيث فصل إدارياً ومالياً ما بين المؤسسات الخيريـــة والاجتماعيـــة الإخوانية وبين ما بات يُسمى بـــ"هيئة الإخوان المســـلمين العامـــة"[١٥٢] أي حــزب الإخوان المسلمين. وبهذا الشكل أخرج البنا "هيئة الإخوان المسلمين العامة" من التبعيـــة القانونية الشكلية إلى وزارة الشؤون الاجتماعية، وطرْحها كحزب سياسي مســتقل، في الوقت نفسه الذي كان فيه انضواء المؤسسات الخيرية والاجتماعية تحت قانون الجمعيات سيتيح لها الاستفادة من المنح والمساعدات الحكومية. انعقد مؤتمر أيلـــول ١٩٤٥ إبَّـــان حكومة النقراشي السعدية الأولى (من ٢٥ شباط ١٩٤٥ إلى ٤ شباط ١٩٤٦). وقـــد استثمر البنا العلاقة الإيجابية التي قامت ما بين الجماعة والحكومة في أشهرها الأولى فعقــد هذا المؤتمر في حين غضَّت الحكومة النظر عنه إذ كانت تفكر باستخدام الجماعة كـــأداة لها تعوض عن هزال قاعدها الاجتماعية. فسمحت للإخوان بعقد هذا المؤتمر في الوقـــت الذي منعت فيه كافة الاجتماعات والمؤتمرات الأخرى[١٥٣].

طرح البنا في المؤتمر ما يمكن تسميته بالدليل السياسي لـــ"هيئة الإخوان المســلمين العامة"، ويتلخص هذا الدليل الذي يرسم الاستراتيجية السياسية خلال المرحلة القادمـــة بإقامة "الحكومة الإسلامية" في كل قطرٍ إسلامي، والتي عليها أن تحترم فرائض الإســـلام وشعائره وأن تُلزم كل موظفيها بأدائها، وأن تُحرِّم الموبقات كالخمر والزنـــا والقمـــار والكسب الحرام، وأن تؤسس التعليم على التربية الإسلامية والوطنية واللغة العربيـــة، وأن تعتبر الشريعة الإسلامية "المصدر الأول للقانون"[١٥٤].

يلاحظ هنا أن الإخوان المسلمين لا يطرحون إقامة الخلافة الإســـلامية الـــتي اعتبرهـــا مؤتمرهم الثالث (ك٢ ١٩٣٩) في "رأس مناهجهم" بل يطرحون قيام الدولة الإسلامية في كل قطر. ولعل ذلك يعود إلى أن البنا نفسه كان يعتبر إقامة الخلافة ثمرة مراحل عديـــدة من التنسيق والعمل والتعاون ما بين الحكومات الإسلامية، بل كان البنّا يعبِّر خلال هـــذه الفترة عن أن تحقيق الخلافة غير ممكن في هذه الظروف[١٥٥] ومن هنا لم يعـــد يطـــرح

استعادة الخلافة كهدف مباشرٍ للإخوان المسلمين. أما الموقف السياسي للهيئة فحدده البنا بما يمكن اختصاره كما يلي:

١- جلاء الجيوش الأجنبية عن وادي النيل.

٢- تحرير الاقتصاد الوطني (التجارة والزراعة والصناعة) من القيود التي فرضتها بريطانيا إبَّان الحرب وإلغاء كل ما يترتب على هذه القيود في التصدير والاستيراد والتجارة والزراعة والنقد.

٣- حق إشراف مصر على قناة السويس وتمصير إدارتها حتى ينتهي امتيازها.

٤- الوحدة التامة ما بين مصر والسودان.

٥- استقلال ليبيا ووحدتها وقيام حكومةٍ عربيةٍ فيها وإعادة منطقة جعبوب المصرية إلى مصر.

٦- حل قضية فلسطين والحيلولة دون تغلب اليهود على مرافقها، واعتبار فلسطين قلب العالم العربي وأولى قبلتي العالم الإسلامي.

٧- ضمان حقوق مصر في استعادة إريتريا وزيلع وهرر ومصوع.

٨- جلاء القوات الأجنبية عن سورية ولبنان وتعديل المعاهدة العراقية - الإنكليزية، واستقلال بلدان المغرب العربي، وانضمامها الفعلي إلى جامعة الدول العربية، وأن يتم الاستفتاء حول شكل الحكومة فيها بإشراف مجلس الجامعة العربية.

٩- جلاء القوات البريطانية والروسية عن إيران، وجلاء هولندا عن إندونيسيا، وحل قضية الهند بما يحفظ حقوق المسلمين في كل الولايات.

١٠- حماية حقوق الأقليات الإسلامية في بلدان البلقان[١٥٦] .

استكمال البنية التنظيمية ، القانون الأساسي :

استكمل المؤتمر مأسسة البنية التنظيمية لـ"الهيئة"، ووضع شكلها النهائي. وقد ظل قانون النظام الأساسي الذي أقره المؤتمر، الدستور الأساسي رغم بعض التعديلات

التي طرأت عليه عام ١٩٤٨ ثم عام ١٩٥١[١٥٧] . يمكن تحديد الهرم التنظيمي في ضوء ذلك القانون من الأعلى إلى الأدنى بـ: الهيئة التأسيسية – مكتب الإرشاد العام – المكاتب الإدارية – المناطق – الشُعب – الأسر. وقد راعى القانون أن يكون اتصال هذه المراتب فيما بينها عن طريق التسلسل طردياً أو عكسياً وباستثناء الهيئة التأسيسية فإن جميع هذه المراتب تتشكل بالانتخاب السري من مؤتمراتها، باستثناء رؤسائها الذين أعطى القانون مكتب الإرشاد العام حق تسميتهم في حال عدم تمكن هذه المراتب من اختيار رئيس يحظى بموافقة مكتب الإرشاد.

تمثل الشعبة الوحدة التنظيمية الأدنى، وتُشكَّل في كل قرية أو بلدة وتتفرع إلى أُسر أو خلايا، ويتألف من مجموع الشُعب في المنطقة الإدارية مجلس إدارة المنطقة الذي يتألف من رؤساء الشُعب ومن مندوبين عن المكتب الإداري والشُعب واللجان النوعية. كما يتألف من رؤساء المناطق وأعضاء الهيئة التأسيسية في الدائرة ومندوبي اللجان النوعية الفرعية المكتب الإداري الذي يضطلع هنا بوظيفة قيادة فرع أو منطقية على مستوى المحافظة. ويضم المكتب الإداري مندوباً عن مكتب الإرشاد لا يحق له التصويت، ثم يلي مكتب الإرشاد العام فالجمعية التأسيسية.

تمثل الهيئة التأسيسية مجلس الشورى العام، وتضطلع فعلياً بوظائف مؤتمر عام ولجنة مركزية. إلا أن هذه الهيئة ليست منتخبة بل معينة من الإخوان الذين سبقوا بالعمل للدعوة، ويتم بقرار منها بالإجماع ضمّ أي عضو إخواني مثبت يكون قد مضى على اتصاله بالدعوة خمس سنوات وأتم الخامسة والعشرين من عمره إلى عضويتها، على ألا تزيد نسبة الأعضاء الجدد سنوياً عن عشرة أعضاء، وأن يراعى في اختيارهم التمثيل المتوازن للمناطق.

تجتمع الهيئة التأسيسية دورياً في أول شهر من كل عامٍ هجري، كما يمكنها أن تجتمع استثنائياً بطلب من المرشد العام أو من مكتب الإرشاد العام أو من عشرين عضواً من أعضائها. وتنتخب الهيئة التأسيسية مباشرة المرشد العام ومكتب الإرشاد العام

والوكيل والسكرتير العام وأمين الصندوق بالاقتراع السري، ويكون اجتماعها نظامياً إذا حضرته الأغلبية المطلقة (النصف زائد واحد) إلا في الحالات التي اشتُرط لها نظام خاص. ويشترط فيمن يرشَّح لعضوية مكتب الإرشاد أن يكون عضواً في الهيئة التأسيسية لمدة لا تقل عن ثلاث سنوات وألا يقل عمره عن ثلاثين عاماً، على ألا يتجاوز عدد أعضاء مكتب الإرشاد المنتخبين اثني عشر عضواً، وأن يكون ثلاثة أرباعهم (٩ من أصل ١٢) من إخوان القاهرة، كما اشترط بالوكيل والسكرتير العام وأمين الصندوق أن يكون من إخوان القاهرة. وتم تحديد الدورة الانتخابية لمكتب الإرشاد العام بعامين، وتناقش الهيئة التأسيسية سنوياً تقرير مكتب الإرشاد والتقرير المالي. وقد لوحظ في رئاسة اجتماع الهيئة التأسيسية فتح الباب أمام إمكانية أن يترأسه أكبر الأعضاء سناً في حال اعتذار المرشد العام واعتذار وكيله.

رغم أن مبايعة المرشد العام تتم على "المنشط والمكره" فإن القانون الأساسي وزع قسماً كبيراً من صلاحياته وأحالها إلى مكتب الإرشاد العام قانونياً. إلا أن منصب المرشد العام الذي يعتبر خطيراً ومركزياً في الحياة الداخلية للهيئة قد اشترط لتعيينه أو عزله أن تصدر الآراء بموافقة ثلاثة أرباع الحاضرين على أن يكون عدد الحاضرين أربعة أخماس أعضاء الهيئة. وقد حرص البنا إبَّان إمامته "للهيئة" أن تصدر معظم قرارات الإخوان بالإجماع، حتى وإن أدى ذلك إلى الاتصال الشخصي بالأعضاء لإقناعهم برأي الأغلبية، ثم يفترض بالجميع أن يتعاونوا على تنفيذه.

أما ما يُسمى بـ"المركز العام للإخوان المسلمين" فيتألف من الهيئة الفنية والأقسام الرئيسية والوحدات المنفذة والهيئة الإدارية. وتتألف الهيئة الفنية من لجان استشارية تقنية (مالية وسياسية وقضائية وإحصائية وخدماتية وإفتائية وللصحافة والترجمة) أما الوحدات المنفذة فيقصد بها الهيئات التنظيمية المتسلسلة في حين يقصد بالأقسام الرئيسية المكاتب القطاعية وعددها تسعة مكاتب (نشر الدعوة – العمال والفلاحون – الجوالة – الأسر –

الطلبة – التربية البدنية – الاتصال بالعالم الإسلامي – الأخوات المسلمات) ثم "قسم المهن" الذي يتفرع إلى تسعة فروع (الأطباء، المهندسون، القانونيون، المعلمون، التجاريون، الزراعيون، الاجتماعيون، الصحفيون، الموظفون). في حين تشمل الهيئة الإدارية موظفي الجهاز البيروقراطي الحزبي في المركز العام، بمن فيهم موظفي الخزينة والمبيعات[١٥٨].

ثالثاً – مرحلة العمل والمواجهة (١٩٤٦ – ١٩٤٩)

تتميز هذه المرحلة بسيطرة القصر على السلطة من خلال أحزاب الأقليات. وهذه الأحزاب هي : الأحرار الدستوريون (محمد حسين هيكل) والسعديون (أحمد ماهر ثم النقراشي باشا فإبراهيم عبد الهادي) والكتلة (مكرم عبيد المنشق عن الوفد علم ١٩٤٢) والحزب الوطني (حافظ رمضان). وقد تحول الإخوان المسلمون خلالها من "هيئة الإخوان المسلمين العامة" إلى تنظيمٍ عالمي يحمل اسم "حركة الإخوان المسلمين"، كما انخرطوا في الفعل السياسي المباشر، وتحول تفاهمهم السابق مع الوفد خلال الحكومة الوفدية (١٩٤٢ – ١٩٤٤) إلى مجابهة أدت إلى نشوء ثالث انشقاق بينهم علم ١٩٤٧. انخرط الإخوان بشكل نشيط في الحرب العربية – الإسرائيلية عام ١٩٤٨، ودعموا عام ١٩٤٨ انقلاباً ضد نظام الإمامة في صنعاء، ومأسسوا منشآتهم الاقتصادية والتجارية والخدمية. وأبرز ما يميز هذه المرحلة بروز دور "النظام الخاص" أو "الجهاز السري" الذي زجّ الإخوان في مآزق سياسية قاتلة، أدت إلى حل تنظيمهم والتنكيل بكوادره ومصادرة ممتلكاته ومن ثم اغتيال المرشد العام حسن البنا.

التنظيم العالمي: من "هيئة الإخوان المسلمين العامة" إلى "حركة الإخوان المسلمين":

تعود أول محاولة لإيجاد فرعٍ خارجي لجمعية الإخوان المسلمين إلى عام ١٩٣٣ حين نجح البنا بتشكيل شعبة إخوانية في جيبوتي[١٥٩] وقد اتخذ المؤتمر الثالث (١٩٣٥)

قراراً بـ"تعميم الدعوة في الخارج بمختلف الوسائل"[١٦٠] وأوفد للتو مندوبين من مكتب الإرشاد العام اتصلا بالحاج أمين الحسيني رئيس المجلس الإسلامي الأعلى في القدس، وبجمعية الهداية الإسلامية في دمشق، وبجمعية المقاصد الخيرية في بيروت[١٦١]. بل وندبت الجمعية أحد نشطائها للتدريس في جمعية المقاصد والعمل من خلالها لنشر التنظيم.

قررت "هيئة الإخوان المسلمين العامة" في عام ١٩٤٦ توحيد كافة فروعها خارج مصر (سنتوقف لاحقاً بالتفصيل عند نشوئها وتطورها) ودمجها تحت اسم "حركة الإخوان المسلمين". ورغم أن التنظيمات القطرية الإخوانية قد أصبحت هنا خاضعة إلى "نظام أساسي موحد الأهداف والمقاصد والروابط العامة" فإن النظام الأساسي اعترف لكل منها بحق وضع نظام إداري يتناسب مع وضعية قطره وقوانينه الخاصة. وقد أخذ سائر قادة التنظيمات القطرية الإخوانية يحملون لقب "المراقب العام" أو "الواعظ العام" وهو ما يشكل اعترافاً بالسلطة العليا لـ"المرشد العام" ولمكتب الإرشاد العام في حركة الإخوان المسلمين.

حدَّدت حركة الإخوان المسلمين غاية تنظيمها العالمي بتكوين جيل إسلامي، ونشر دعوة الإسلام العالمية بما يتفق مع أساليب العصر، ومقاومة الحركات والمبادئ والدعوات الهدامة، والمساهمة في حركات التحرير الوطنية في البلاد العربية والإسلامية، وإقامة الدولة الصالحة التي تنفذ أحكام الإسلام، وتقوم بحمايتها وتبليغها في كل وطنٍ إسلامي، والقيام بأعمال الخدمة الاجتماعية والشعبية. واعتبرت الحركة أن وسيلتها لتحقيق هذه المقاصد هو "كل وسيلة مشروعة" عن طريق الدعوة والإقناع والتربية والتكوين والتنفيذ والإنشاء والتأسيس. ويقصد بالتوجيه والتنفيذ وضع المناهج التربوية والقضائية والتشريعية والإدارية والعسكرية والاقتصادية والصحية على أساس الاسترشاد بالإسلام[١٦٢].

التوسع التنظيمي وإنشاء الفروع بين ١٩٤٦ - ١٩٤٩ :

كان من أبرز أقسام "هيئة الإخوان المسلمين العامة" في مؤتمر أيلول ١٩٤٥ قسم الاتصال بالعالم الإسلامي. وقد لعب هذا القسم دوراً هاماً في عملية إنشاء الفروع الإخوانية وتأسيسها خارج مصر. فحتى مؤتمر ١٩٤٥ لم يكن هناك من الناحية الفعلية فرع إخواني نشيط وفاعل خارج مصر سوى الفرع السوري. وقد تشكّل هذا الفرع عام ١٩٤٤ أو ١٩٤٥ وفق مصادر أخرى من اندماج جمعيات شباب محمد وجمعيات الشبان المسلمين التي تشكلت في الثلاثينيات، تحت اسم "الإخوان المسلمين" وقد حضر هذا المؤتمر التوحيدي مندوب عن الجماعة الأم في مصر، وانتخب لجنة مركزية عليا ومراقباً عاماً للإخوان المسلمين في سورية ولبنان وهو الدكتور مصطفى السباعي(١٦٣) الذي كان أول من حمل لقب "المراقب العام". وينطوي هذا اللقب على الاعتراف الضمني بالسلطة العليا لـ "المرشد العام" في مصر، رغم ما تميزت به الجماعة الإخوانية السورية من استقلالية ذاتية.

إثر قرار "هيئة الإخوان المسلمين العامة" بالتحول إلى "حركة الإخوان المسلمين" وإنشاء تنظيم عالمي نشط الإخوان المسلمون في تأسيس فروعٍ جديدة. ولعل فرع القدس كان أول فرعٍ يتم تشكيله بُعيد مؤتمر أيلول ١٩٤٥. إذ تشكل هذا الفرع في ٢٦ ت١ ١٩٤٥(١٦٤) أو في ٥ أيار ١٩٤٦ وفق تقديرات أخرى عبر الإشراف المباشر لمكتب الإرشاد العام في مصر. واكتسب هذا الفرع أهميته من انتساب جمال الحسيني نائب رئيس اللجنة العربية العليا إليه، وحظي الفرع الوليد منذ البداية بدعمٍ مشروطٍ من الملك عبد الله ملك الأردن، مما أعطاه صفة العلنية والرسمية. وفي عام ١٩٤٧ لا سيما بُعيد قرار تقسيم فلسطين في شهر تشرين الثاني وصل عدد الشُعب الإخوانية إلى ٢٥ شعبة، تراوح عدد أعضائها ما بين ١٢ - ٢٠ ألفاً. وسُمي الحاج أمين الحسيني رئيس الهيئة

العربية العليا قائداً محلياً للإخوان في فلسطين في حين كان المجاهد الأردني عبد اللطيف أبو قورة أول مراقب عام للإخوان في عمّان(١٦٥) .

كان الفرع السوداني هو الفرع الثالث من الناحية الزمنية. و لم يتشكل هذا الفرع إلا في حزيران ١٩٤٦ حين تم تأسيس شعبة إخوانية في أم درمان ما لبثت أن تحولت إلى شعبة أساسية. وتم تشكيل هذه الشعبة إثر تنصير الإرسالية الإنجيلية لفتاة مسلمة في أم درمان. إلا أن مكتب الإرشاد العام أوفد في تشرين الأول ١٩٤٦ عضوين تمكنا في أيام قليلة من افتتاح عدد من الشُعب في الجزيرة وفي غرب السودان، ومن افتتاح ٢٥ شعبة في الأماكن المحيطة ببور سودان وعطبرة والدامر وشندي(١٦٦) . ويبدو أنه قد تم في الوقت ذاته أن طلبت الجمعيات والهيئات الإسلامية في أسمرة عاصمة إريتريا اعتمادها تحت اسم "الإخوان المسلمين" فتعهدت بنشر الدعوة في شرقي إفريقيا. أما في المغرب الأقصى، فقد تم تأسيس فرع في تطوان تبعت له سائر الشُعب كما تم تأسيس فرع آخر في مدينة القصر الكبير. وتميز المركز العام في تطوان بتقيده بأوامر المركز العام في القاهرة(١٦٧) . وأما في الجزائر فإن الإخوان المسلمين لم يلجؤوا خلال هذه الفترة إلى تشكيل شُعبة إخوانية مرتبطة بهم بقدر ما عملوا من خلال التنسيق مع جمعية العلماء المسلمين التي أسسها عبد الحميد بن باديس أحد أبرز ممثلي لاهوتية التحرير في الإصلاحية الإسلامية المغاربية. ويبدو أن التنسيق ما بين الإخوان وجمعية العلماء المسلمين كان يتم عن طريق الفضيل الورتلاني عضو تلك الجمعية والذي كان يشبه كثيراً جمال الدين الأفغاني في حلّه وترحاله. وقد انخرط الورتلاني كلياً في عملية إنشاء فروع جديدة للإخوان المسلمين، فكان مبعوث مكتب الإرشاد العام للإشراف على عمل الفرع الإخواني الكويتي(١٦٨) . وساهم بتأسيس جمعية "عباد الرحمن" الإخوانية في بيروت، وكان له دور قيادي أساسي في الانقلاب اليمني في شباط ١٩٤٨، الذي قُتل فيه الإمام يحيى إمام اليمن. ولعل ذلك ما يفسر أن البعض يعتبر أن جمعية العلماء المسلمين في

الجزائر التي كان الورتلاني من أبرز رموزها هـــي بمثابـــة فـــرع جزائـــري للإخـــوان المسلمين[169] مع أنه من الأدق اعتبارها جمعية "متآخية" أكثر منها جمعية "إخوانية".

كان الفرع الكويتي أول فرع تمكن الإخوان المسلمون من تشـــكيله في كـــامل منطقة الخليج والجزيرة العربية. وقد أسس هذا الفرع عام ١٩٤٧ عبد العزيـــز العلـــي المطوع، الذي كان يدرس في القاهرة وينتمي إلى عائلة القناعات المعروفة. وتم تأســـيس هذا الفرع بإشراف مباشر من حسن البنا الذي اقترح عمله تحت اسم "جمعية الإرشـــاد الإسلامي" تفادياً لما يثيره اسم "الإخوان" الكويتيين من حساسية تسترجع مرارات هجوم "الإخوان" الوهابيين على الكويت عام ١٩٢١[170]. وأما في العراق فقد تقـــدم عـــام ١٩٤٧ على الأرجح محامٍ بغدادي بطلب ترخيص جمعية للإخوان المسلمين، وإزاء رفض السلطة لذلك فقد نشط الإخوان هنا من خلف ستار "جمعية الأخوة الإسلامية" ببغـــداد التي كان يرأسها الشيخ أمجد الزهاوي ويوجهها فعلياً الشيخ محمد محمود الصواف الـــذي أصبح مراقباً عاماً للإخوان المسلمين في العراق وأشهر شخصية إخوانية عراقية في الوسط الإخواني العربي. ويبدو أن هذا الفرع قد نشط للتو، إذ لوحظ اشتراك الإخوانيين فيمـــا يُسمى في التاريخ العراقي الحديث بـــ"الوثبة" أي الثورة على معاهدة بورتسموث ســـنة ١٩٤٨[171].

وفي لبنان جدَّد الإخوان المسلمون نشاطهم، فأصدروا في أيار ١٩٤٩ "القـــانون الأساسي لجماعة الإخوان المسلمين في لبنان". ورغم أن القانون نصَّ على "عدم التدخـــل في الأمور السياسية التي لا تمس كياننا ولا تنافي مصلحة الأمة والوطن" فإنه ذكـــر أنـــه سيكون لـــ "الإخوان المسلمين" "فيالق" رسمية ذات قائد أعلى من أعضاء "الهيئة العليـــا للجماعة". واشترط القانون عدم الجمع بين عضوية الجماعة في لبنان وبين عضوية أيـــة جماعة أو هيئة أو منظمة أخرى. وحمل سكرتير المنظمة هنا اسم "الواعظ العـــام"[172].

وهو ما قد يعبر عن اعتراف "الواعظ العام" بالسلطة القطرية العليا لــ "المراقب العام" في سورية الذي كان مسؤولاً عن التنظيم الإخواني في سورية ولبنان.

وتذكر المصادر الإخوانية أن الإخوان المسلمين أسسوا خلال هــذه الفــترة شُـعباً في إندونيسيا وسيلان والباكستان وإيران وأفغانستان وتركيـــا[١٧٣] . إلا أنــه لا توجــد تفصيلات عن ذلك والأرجح أنها كانت نوعاً من جمعيات إسلامية محلية في تلك البلـدان متآخية مع جماعة الإخوان المسلمين أكثر منها شُعباً إخوانية.

أما في مصر ذاتها فقد تحول الإخوان المسلمون بين عام ١٩٤٦ (عام التحـول إلى تنظيم عالمي) وبين كانون الأول ١٩٤٨ (عام حل الإخوان المسلمين في مصر) إلى قــوة مليونية، فارتفع عدد الشُعب التي تتفرع هنا إلى مجموعات خلوية أو أُسر يتألف كل منها من خمسة أعضاء من ١٥٠٠ شعبة عـام ١٩٤٦ إلى ٢٠٠٠ شـعبة في نهايـة عـام ١٩٤٨[١٧٤] . أما عدد أعضاء فرق الجوالة فارتفع من ٦٠٠٠٠ جوَّالاً (كشافاً) عـام ١٩٤٦ إلى ٧٥٠٠٠ جوالاً في نهاية عام ١٩٤٨[١٧٥] . وقد لعب الجوالة هنا خلال هذه الفترة دوراً هاماً في ميدان الخدمة الاجتماعية العامة، فساهمت فرقهم بشكل فعـال في مكافحة وباء الملاريا في الصعيد وفي الوقاية من فيضانات النيل وإنشـاء التحصينـات. وبرزت فعاليتهم عام ١٩٤٧ حين اشتد وباء الكوليرا في الوجه البحري وبلغت هـذه الفعالية حدَّ أن وزارة الصحة شكلت لجنة تنسيق رسمية مع المجلس الأعلى للجوَّالـة في الإخوان المسلمين[١٧٦] .

المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية :

عرَّف البنا جماعة الإخوان المسلمين منذ المؤتمر الخامس (١٩٣٩) فيما عرَّفها أنها "شركة اقتصادية"[١٧٧] وقد تميز البنَّا الشاب بإدراكه المبكر لأهمية المأسسة الاقتصاديـة للجماعة، فقد قرر المؤتمر الثاني (١٩٣٣) تكوين "شركة صغيرة لإنشاء مطبعة للإخـوان المسلمين"[١٧٨] بطريقة الأسهم. ثم قرر المؤتمر الخامس (١٩٣٩) تأسيس شركة إسـلامية

مساهمة باسم "شركة المعاملات الإسلامية للإخوان المسلمين" برأسمال قدره أربعة آلاف جنيه مصري. وقد تجاوز البنا في ذلك أسلوب مشروع القرش الذي جربته حركة مصر الفتاة إلى أسلوب المؤسسة، وبرَّر ذلك بـ"خوض الميادين التي استأثر بها الأجانب واليهود ومن لا أخلاق لهم" على ألا يتم الخلط "بين نشاط الدعوة والنشاط الاقتصادي لا في شكل ولا في موضوع" وألا يتم عمل الشركة باسم الإخوان بل وفق "نظام مادي اقتصادي صرف لا تشوبه شائبة من عاطفة أو تهاون"(١٧٩). وربما يعود ذلك إلى أن البنا رأى في الاستقلالية الإدارية والمالية للشركات خير ركيزة لاستمرار الجماعة في حال تعرض جهازها السياسي لضربة أمنية.

تطورت شركة المعاملات الإسلامية عام ١٩٤٥، وفتح باب الاكتتاب في أسهمها أمام غير الإخوان، فزيد رأسمالها من أربعة آلاف جنيه إلى عشرين ألف جنيه، وقامت بإنشاء خطوط نقل، وبناء مصنع كبير للنحاس، ينتج وابور غاز مع قطع غياره(١٨٠). وفي عام ١٩٤٧ تم تشكيل الشركة العربية للمناجم والمحاجر برأس مال قدره ٦٠٠٠٠ جنيه. وتم في عام ١٩٤٨ دمج هذه الشركة مع شركة المعاملات الإسلامية، فأصبحت الشركة الموحدة تمتلك سيارات نقل ووكالة لسيارات أمريكية ومصنعاً للبلاط والإسمنت، وآخر للنحاس إضافةً إلى ورشة ميكانيكية. كما تم في عام ١٩٤٨ إنشاء شركة الإخوان المسلمين للغزل والنسيج برأس مال قدره ثمانية آلاف جنيه، جمع منه فعلاً ٦٥٠٠ جنيهاً، وظل باب الاكتتاب مفتوحاً حتى وقت الحل. وتم أيضاً إنشاء "شركة الإخوان للطباعة" برأس مال قدره ٧٠٠٠٠ جنيهاً، وإنشاء "شركة الإخوان للصحافة" برأس مال قدره ٥٠٠٠٠ جنيهاً إضافةً إلى شركة التجارة والأشغال الهندسية بالإسكندرية التي حدِّد رأسمالها بـ ١٤٠٠٠ جنيهاً. كما أنشأ الإخوان شركة التوكيلات التجارية التي عملت في التجارة والنقل والإعلان، وافتتحت فروعاً لها في معظم المحافظات المصرية، وكذلك شركة الإعلانات العربية عام ١٩٤٧ التي اشتغلت

بالدعاية والإعلان والإخراج الفني، إضافة إلى شركات أخرى أقل حجماً وأهميـــة[181] مثل شركة الهلال للسياحة وشركة مزرعة العركي (٨٠٠ فداناً).

شكلت هذه الشركات قاعدة مضمونة للجماعـــة، وأداة لتوســـيع قاعدتهـــا الاجتماعية وتجذيرها في شبكة من المصالح، فقد بلغ عدد المساهمين في شركة الإخــــوان للصحافة مثلاً ٨٠٠٠ مساهماً. وكان البنا نفسه مساهماً في معظم هذه الشركات إلا أنــه لم يكن يملك قانونياً سوى عددٍ محدودٍ من الأسهم، وكان يستحق تعويضاً شهرياً قــدره مائة جنيه عن رئاسته لمجلس إدارة شركة الصحافة ومائة جنيهٍ أخرى عن رئاسته لمجلــس إدارة شركة الطباعة، إلا أنه لم يتقاض شيئاً منها، وحرص علـــى أن يـــبرز في مظـــهر المتطوع. وكان البنا يوقع سائر العقود بصفته الاعتبارية لا الشخصية[182].

دفعت المجابهة ما بين الوفد والإخوان، وما نتج عنها من انشـــــقاق ١٩٤٧ في الإخوان، الصحف الوفدية إلى نشر وثائق تبين ثراء البنا ومساهمته بألوف الجنيـــهات في تلك الشركات. وتضمن الاتهام الوفدي للبنا بأنه تلقى آلاف الجنيهات من الحكومـــــة، وكان بإمكان البنا أن يتفادى باستمرار مثل هذه الاتهامات ويرد ما فيها من شبهات إلى الصراع السياسي مع الوفد[183]. إلا أنه أصبح في دائرة الاتهام.

إن البحث في مصادر هذه الأموال شائك، ويحتاج إلى قاعدة كافية ومســـتقرة من المعلومات. فلم يكن تاريخ جماعة الإخوان المسلمين خالياً مـــــن تقبّـــل هبـــات أو مساعدات أو الاستعداد لمناقشة ذلك. فالبنا نفسه يؤكد في أكثر من مكان، وكما جرت الإشارة سابقاً، إلى قبول الجماعة مبلغاً قدره خمسمائة جنيهاً قدمته إدارة شـــركة قنـــاة السويس للإخوان المسلمين عام ١٩٢٩ بغية استكمال بناء مسجد الإسماعيلية. كما يُشير البنا نفسه إلى أن حكومة صدقي المعزولة شعبياً عرضت عام ١٩٣٠ علـــــى الجماعـــة مساعدةً حكوميةً مقابل وقوفها ضد الوفد. لقد كان بإمكان البنا أن يدعي باســـــتمرار وحتى عام ١٩٣٩ مثلاً بأن الجماعة لم تتلق أية مساعدةٍ حكوميةٍ أو غير حكوميةٍ. غـــير أنه يذكر في مذكرات الدعوة والداعية أن شعبة الإخوان المسلمين في المنصورة تلقـــت في

٢٤ أيار ١٩٣٧ منحةً سنويةً قدرها ١٥٠ جنيهاً[١٨٤]. وقد عرضت السفارة الإنكليزية على الجماعة عام ١٩٤٠ مبلغاً قدره ٤٠٠٠٠ دولاراً، وسيارةً مقابل نشاطها السياسي ضد دعايات المحور. وكان أعضاء حركة مصر الفتاة مقتنعين بأن الجماعة قبلت هذه الرشوة بدليل الإفراج عن البنا والسكري وعابدين دون غيرهم من المعتقلين عام ١٩٤١. إلا أن ميتشل يؤكد أنه "ليس هناك ما هو أبعد عن الحقيقة من هذا"[١٨٥]. وهو ما تردده المصادر الإخوانية حيث تفسر اضطهاد الجماعة واعتقال البنا ومساعديه برفضه لتلك الرشوة. لا ينفي ذلك أن الجماعة التي كان لها نشاط هائل في ميدان الخدمة الاجتماعية قد تقبلت تسهيلات حكومية وربما بعض المساعدات، فقد استفادت من تأييدها الأولي لحكومة صدقي عام ١٩٤٦ في امتياز شراء ورق الطباعة بالأسعار الرسمية، وتخفيض سعر الزي الرسمي للجوالة، والحصول على قطع من الأرض لإقامة المعسكرات. وهو ما يُشكل نوعاً من مساعدات حكومية غير مباشرة، وإن كانت مضبوطةً قانونياً في النهاية[١٨٦].

مهما يكن الأمر، فإن اتهام البنا بالتلاعب بمالية الجماعة وإدارته السرية لها وباتصالاته الفردية المشبوهة، كان أحد موضوعات انشقاقي ١٩٣٠ و ١٩٤٠. إذ راود المنشقين قناعة، بأن البنا يتلقى إعانات مالية من علي ماهر باشا رئيس الديوان الملكي. إن إدارة البنا السرية للأعمال المالية لها ما يسندها في تاريخ الجماعة، فقد اتخذ المؤتمر الثالث (١٩٣٥) قراراً بأن تكون كل أعمال لجنة الزكاة سرية. وفي كل الأحوال وبغض النظر عن مصادر تمويل الجماعة سواء كانت ذاتيةً أم من جهات أخرى، فإن البنا برع في تحويل الجماعة إلى مركز لمؤسسات وشبكات جمعياتية أهلية أو مدنية مستقلة نسبياً عن الدولة. إذ كان يفكر بالجماعة كجنينٍ لحكومةٍ إسلاميةٍ قادمة. ففي المجال الكشفي والرياضي ورعاية الشباب امتلكت الجماعة شبكةً من الفرق والأندية الرياضية. فكان للجماعة ٩٩ فرقة كرة قدم و٣٢ فرقة كرة سلة و٢٨ فرقة لتنس الطاولة و١٩ فرقة لرفع الأثقال و١٦ فرقة للملاكمة و٩ فرق للمصارعة و٨ فرق للسباحة، وشرعت

بإقامة مدينة نموذجية تعاونية، وأسست حيثما توجد خلايا إخوانية مشروعات تكافل اجتماعي عن طريق الادخار والاستثمار والإنفاق على الإخوان العاطلين عن العمل، وقدمت بعض المساعدات للطلاب الذين يدرسون في الخارج. بل أسست قسم الخدمة الاجتماعية بشكلٍ يُقدم فيه أنواعاً متعددة من الخدمات صُنِّفت إلى خدمات مسكِّنة (عينية غالباً وتوزع للمحتاجين) وخدمات شافية (تأمين فرص عمل وتقديم قروض صغيرة وعلاج بالمجان) وخدمات واقية (توعية صحية ووجبات غذائية بسعر مخفض) وخدمات إنشائية (كإنشاء النوادي). وبلغ عدد شُعب قسم البر والخدمة الاجتماعية وحده حتى أواخر عام ١٩٤٨ خمسمائة شعبة، تُشرف عليها وزارة الشؤون الاجتماعية. في حين اضطلعت في الريف بنوع من وظائف البلديات، وامتلكت في سائر أنحاء البلاد شبكةً واسعةً من المنشآت الصحية والتعليمية والثقافية(١٨٧).

قام البنا في مؤتمر أيلول ١٩٤٥ بفصل قسم البر والخدمة الاجتماعية مالياً وإدارياً عن الجماعة، وأحال جميع سجلاته إلى وزارة الشؤون الاجتماعية. وقد قررت الوزارة أن الجماعة "منظمة سياسية واجتماعية ودينية" وأن القانون رقم ٤٩ لعام ١٩٤٥ الخاص بتنظيم العمل الخيري والاجتماعي قابل للتطبيق على الجانب الخيري والاجتماعي من أنشطتها. وبهذه الطريقة كفل البنا لقسم البر والخدمة الاجتماعية شرعيته القانونية، والاستفادة من الإعانات الحكومية للجمعيات الخيرية، وأقام أساساً شرعياً لحماية الخدمات العامة التي تقدمها الجماعة من نزوات النظام السياسي المتقلب(١٨٨). وحقق جزءاً من رغبته التي أبداها عام ١٩٣٩ بالسيطرة على وزارة الشؤون الاجتماعية حين تم إحداثها لأول مرة.

الإخوان والوفد ، من التفاهم إلى المجابهة :

توسعت جماعة الإخوان المسلمين تنظيمياً إبَّان حكومة الوفد (٧ شباط ١٩٤٢ - ٧ ت١ ١٩٤٤)، فارتفع عدد شُعبها من خمسمائة شعبة إلى ألف وخمسمائة شعبة(١٨٩). وقد

ضمن تفاهم البنا – النحاس باشا، للوفد ابتعاد الجماعة عن تأثيرات القصر وأحزاب الأقلية في الوقت الذي تكتلت فيه هذه الأحزاب ضده، في حين ضمن للجماعة دعم الوفد لها وغض النظر عن توسعها في ظل حظر نشاطات منافسها الأخطر حركة مصر الفتاة. وقد برز أول تباين بين الإخوان والوفد إثر إقالة القصر لحكومة النحاس باشا في ٧ ت١ ١٩٤٤ وتكليف الدكتور أحمد ماهر باشا رئيس الهيئة السعدية بتشكيل الحكومة وإجراء انتخابات برلمانية جديدة. قاطع الوفد هذه الانتخابات في حين دخلتها الجماعة رغم معارضة الحكومة بعددٍ من المرشحين تم ترشيحهم بصفاتهم الشخصية لا الإخوانية. وكانت هذه الانتخابات من أكثر الانتخابات تزييفاً في التاريخ الانتخابي المصري، فتم إسقاط جميع مرشحي الجماعة بمن فيهم المرشد العام(١٩٠). وربما شكل ذلك أحد دوافع الجهاز السري لاغتيال أحمد ماهر باشا في ٢٤ شباط ١٩٤٥ (سنتوقف عنده لاحقاً). غير أن هذا الاغتيال تم وسط تشهير الوفد بحكومة أحمد ماهر واتهامها باقتراف "الخيانة" لإعلانها الحرب على اليابان، وكان أحمد ماهر باشا قد أعلن هذه الحرب "الصورية" كي يكفل لمصر موقعاً في مؤتمر إنشاء منظمة هيئة الأمم المتحدة.

ترأس محمود فهمي النقراشي باشا نائب أحمد ماهر في الهيئة السعدية الحكومة، واستمرت حكومته من ٢٤ شباط ١٩٤٥ إلى ١٤ شباط ١٩٤٦، حيث اضطر الملك لإقالتها إثر حادث "كوبري عباس" الشهير، فكلف إسماعيل صدقي بتشكيل حكومة جديدة اضطرت للاستقالة في أيلول ١٩٤٦. وقد ظهرت النذر الأولى لاحتمال المجابهة ما بين الإخوان والوفد في أواخر حكم النقراشي باشا.

حين دعا طلاب جامعة الملك فؤاد (القاهرة حالياً) إلى عقد مؤتمر طلابي في ٧ ت١ ١٩٤٥ في كلية الطب. وقد استبق الإخوان المسلمون المؤتمر فعقدوا في ٦ ت١ ١٩٤٥ مؤتمراً موازياً، وحاولوا أن يفرضوا قراراته في اليوم التالي باسم الوحدة الوطنية، وهو ما اصطدم بمقاومة الشيوعيين والوفديين الراديكاليين. وفي مؤتمر ٩ شباط ١٩٤٦ طالب الجميع بالجلاء الفوري، وبإلغاء اتفاقيتي ١٩٣٦ و١٨٩٩ وبـ"اعتبار المفاوضات

مع المستعمر على حقوق الوطن خيانة... وتظاهر الطلاب باتجاه قصر عـــابدين إلا أن البوليس فتح الجسر المفضي إليه، مما أدى إلى سقوط البعض في النيل، وهو ما يُعـرف في حوليات الحركة الوطنية المصرية بحادث "كوبري عباس". وفي ١٢ شباط ١٩٤٦ تقـدم مصطفى مؤمن زعيم الطلاب الإخوانيين مسيرةً طلابيةً لإحياء ذكرى الشـهداء. وأدى انهيار الاستقرار السياسي إلى إقالة الملك لحكومة النقراشي باشا الأولى، وتكليف اسماعيل صدقي في ١٥ شباط بتشكيل حكومة جديدة[١٩١].

شكل صدقي حكومته وسط الاضطرابات الطلابية، ولما لم يكن له حزب يعتمـد عليه، فإنه فكر باستخدام الإخوان المسلمين كأداة له في مواجهة الشيوعيين والوفد. وإذا كان اهتمام صدقي بالإخوان حين حاولت حكومته أن تغري فرع الإخوان الصغـير في القاهرة بقبول مساعدة حكومية، مقابل ترويج سياسات الحكومـة والوقـوف ضـد الوفد[١٩٢] فإنه أبرم هنا مع البنا ما يمكن تسميته بصفقـة. لا تشـكل التسـهيلات الحكومية التي ستستفيد منها الجماعة مفتاح تفسير هذه الصفقة، إذ أن هذه التسـهيلات هنا نتيجة للصفقة وليس دافعاً مسبقاً لها بقدر ما نحن إزاء صفقة سياسـية في شـروط انكسار شرعية الوفد وتبلور تيار راديكالي شبابي في صفوفه، وتحول الإخوان المسـلمين إلى قوة مليونية تختزن بدورها جزءاً أساسياً من الحيوية الراديكالية الوطنية. من هنـا لم يكن ممكناً تقبل هذه الصفقة، إذ أن صورة صدقي المستحضرة كانت ما زالت صـورة معطل الدستور وملغيه ومزيِّف الانتخابات، وصورة الرأسمالي الكبير الذي كان بشـكلٍ شبه دائم رئيساً لاتحاد الصناعات المصرية. وهو ما يُقره بعض الإخوانيين الذين عاشـوا تناقضات تلك المرحلة مثل محمود عبد الحليم حيث يصف موقف الإخوان من صدقـي بأنه "حدث غير مسبوق ومفاجأة في عالم السياسة المصرية، لم يسبق له مثيـل، ولهـذا وقف الشعب إزاءه مدهوشاً". إلا أن عبد الحليم يبرر ذلك بما يسميه "تأييداً مشـروطاً" لصدقي. ويقوم هذا التأييد المشروط على تعهد صدقي بالاستقالة إذا لم يتمكن من حفظ الحقوق الوطنية. ويرى عبد الحليم أن صدقي برهن على ذلك باستلام بيـان إخـواني

يُطالب بالجلاء التام عن وادي النيل، وسحب من أساء إلى القضية الوطنية من ممثلي مصر في الأمم المتحدة، كما أذن بإجازة يوم الجلاء المقرر إقامته في ٢١ شباط ١٩٤٦[١٩٣].

يفسر ما يُسميه عبد الحليم بـ"التأييد المشروط" أن مصطفى مؤمن قائد الطلاب الإخوانيين في الجامعة، قد دعا الطلبة إلى التريث، وإعطاء الحكومة الفرصة للاستجابة للمطالب الوطنية، واشتهر عن مؤمن استشهاده بالآية الكريمة " واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً"[١٩٤]. غير أن المعارضة الشيوعية والوفدية لم تتردد بوصف ما يعتبره الإخوان "اتفاقاً مشروطاً" على أنه "تحالف". أما بالنسبة للإخوان فقد لعبت عوامل عديدة في تحديد موقفهم من صدقي، من أبرزها أن صدقي حاول "أن يبدو أمام الشعب بصورة جديدة، صورة من تاب عن جرائمه السابقة"[١٩٥] على حد تعبير محمد يوسف الجندي أحد مناضلي "حدتو" يومئذ، والاتفاق سياسياً وإيديولوجياً على مواجهة الشيوعيين والوفد، لا سيما وأنه قد برز في الوفد تيار راديكالي يمكن على نحو ما وصفه باليسارية، ويحتمل أن ينقل عدواه إلى الشباب الإخواني المتوهج بجهوية راديكالية، ولعل ذلك ما قد يفسر أن البنا حاول استباق ذلك واستيعابه مسبقاً في التأكيد على أن "البلشفية" نفسها موجودة في مبادئ الإسلام[١٩٦]، وذلك في إطار مفهومه لـ "الدعوة الإسلامية الجامعة" القابلة لاستيعاب كل شيء إسلامياً، إلا أن منظومة البنا الإصلاحية السلفية المتشددة كانت عاجزة بنيوياً عن تطوير هذه الفكرة إلى نهايتها الفعلية الممثلة بـ"لاهوتية التحرير"، في الوقت الذي ستثبت فيه الجماعة بعد اغتيال البنا إمكانية اقترابها من تلك النهاية الراديكالية، بل وإتاحة المجال لتفكير إخواني جديد في فضائها.

إن المتأمل في تاريخ الإخوان المسلمين إبَّان حياة البنا لن يجد مفارقةً كبيرةً في "اتفاقه المشروط" وفق الرأي الإخواني مع صدقي. فقد حرص البنا وباستمرار على أن يبني علاقته مع سائر الحكومات على مثل هذا الاتفاق. وكان في هذه النقطة سياسياً

براغماتياً ماهراً يبني سياسة الجماعة على قاعدة "لا عداوات دائمة ولا صداقات دائمة". غير أن هذا الاتفاق يعترف به لأول مرة كطرف سياسي أساسي في معادلة العلاقة المركبة ما بين الحكومة والسياسة. من هنا لن تمضي شهور قليلة حتى يتفجر هذا "الاتفاق المشروط" ويتحول إلى عداء متبادل وصريح.

حصل البنا من صدقي على إجازة بإقامة يوم الجلاء في ٢١ شباط ١٩٤٦. غير أن "اللجنة الوطنية للعمال والطلبة" التي دعت لإقامة هذا اليوم تحت اسم "يوم الجلاء ووحدة وادي النيل" في ذلك الموعد كانت قد تشكلت، واتصلت بالبنا نفسه للقيام بالإضراب. وقد أصر البنا على العمل المستقل، ورفض أن ينضم الإخوان المسلمون إلى "اللجنة الوطنية" بذريعة أن "الإخوان غير جاهزين" وسيطرة "عناصر أجنبية" على اللجنة. فكان من الواضح تماماً أن البنا لن يتعاون مع الائتلاف الشيوعي - الوفدي الراديكالي الذي يقود اللجنة، كما أنه لن يضع الجماعة تحت قيادة الوفد. كان الإخوان يوم الإضراب مستعدين في القاهرة إلا أنهم نشطوا في الإسكندرية مع "اللجنة الوطنية". فقد انضم العمال الإخوان في منطقة شبرا الخيمة إلى الإضراب العمالي فور إعلانه ولم يقطعوا اتصالهم الرسمي وغير الرسمي باللجنة إلا بعد مظاهرة الرابع من آذار ١٩٤٦ في حين استمروا في الإضراب بشكل مستقل في شبرا والإسكندرية لعدة شهور(١٩٧).

يساعد ذلك على القول إن البنا لم يكن في أية لحظة ضد الإضراب بدليل أنه لم يفرض على إخوان الإسكندرية مقاطعة الإضراب أو الاستقلال في الفترة الأولى عنه، إلا أنه كان بالتأكيد ضد قيادته الشيوعية - الوفدية، فقد كان على الأرجح يرغب أن يكون الإضراب بقيادة الجماعة وإشرافها، وهو ما يحقق حلمه في انضواء الأحزاب المصرية تحت اللواء السياسي والحركي للجماعة، كما من شأنه أن يطمئن الحكومة ويُسهل عملها، ويقوي نفوذ الجماعة فيها.

شقَّ موقف البنا عملياً الحركة الوطنية، إذ دعا في ٢٨ شباط ١٩٤٦ إلى تشكيل "اللجنة القومية"، التي أمل أن تكون بديلاً عن "اللجنة الوطنية". وقد انعقد اجتماع هذه اللجنة

في المركز العام للإخوان المسلمين، وتشكّلت من الإخوان ومصر الفتاة والحزب الوطني وبعض الشباب الدستوري وحزب الفلاح الاشتراكي وجبهة مصر التي شكّلها علي ماهر منذ عام ١٩٤٥. وفي محاولة لامتلاك زمام المبادرة وطرح "اللجنة القومية" كبديل عن "اللجنة الوطنية"، فإن اللجنة التقت بصدقي وحصلت منه على موافقة على إقامة يوم الحداد العام في ٤ آذار ١٩٤٦. بل إن صدقي ضمَّ حسن العشماوي وزير المعارف القريب للإخوان كممثل عن الحكومة في اللجنة، وهو ما أضعف المصداقية الوطنية ليوم ٤ آذار الذي تم بسلام.

أدى هذا اليوم إلى انهيار التعاون ما بين العمال الإخوانيين في الإسكندرية واللجنة، فاستمر الإخوانيون بإضراب مستقل، في حين أن البنا الذي ربما لمس ضعف شرعيته هذا اليوم وعجز "اللجنة القومية" عن أن تكون بديلاً عن "اللجنة الوطنية"، فاجأ "اللجنة القومية" بانسحابه منها، وأن مهمتها انتهت بإقامة يوم الحداد، وأن الإخوان ليس لهم علاقة لا بهذه اللجنة ولا بغيرها. وقد ردّت اللجنة القومية على ذلك بإعلان استمرارها، واشتمل ردها على نبرة مواجهة صريحة مع حكومة صدقي تنسجم مع الروحية الراديكالية العامة يومئذ. في حين أعلن مكتب الإرشاد في ٢١ آذار أنه لن يشترك "مع أية هيئة أو حزب أو جماعة في تشكيلات أو لجان لا تحمل طابع الوحدة الكاملة الحقيقية لجميع الهيئات التي تمثل الشعب"(١٩٨). في الوقت ذاته الذي شكّل فيه الطلاب الإخوانيون "اللجنة التنفيذية العليا" لمواجهة "اللجنة التنفيذية العامة للطلبة" الشيوعية - الوفدية الراديكالية، إثر فشلهم في إسقاط هذه الأخيرة انتخابياً.

انهارت في ١٧ نيسان ١٩٤٦ العلاقة ما بين الإخوان والوفد بشكل تام. وتم ترجمة هذا الانهيار باشتباكات وصدامات عنيفة ما بين الإخوانيين من جهة وبين الوفديين والشيوعيين. ووصل التوتر إلى ذروته في ٦ تموز ١٩٤٦ حين اصطدم الإخوانيون مع الوفديين في بور سعيد، وقد استخدم الإخوانيون الرصاص، وألقوا ثلاث قنابل أدت إلى

مقتل شخص وجرح ثلاثة أشخاص. ورد الوفديون على ذلك بمهاجمة المركز العام والنادي الرياضي وحرقهما، وحوصر المرشد العام نفسه في أحد المساجد(١٩٩) . وقد سجلت حكومة النقراشي هذا الحادث كجناية تحت رقم ٦٧٩ لعام ١٩٤٦، واعتبرتها من حيثيات قرارها بحل جماعة الإخوان المسلمين(٢٠٠) . طالب الوفد حكومة صدقي إثر هذا الحادث بحل فرق الجوالة ووضع حد لأعمال "العنف الفاشستية التي يرتكبها الإخوان"(٢٠١) .

اصطدم الإخوان بالوفد بدءاً من ١٧ نيسان ١٩٤٦ الذي اتهم فيه الإخوان الوفديين بالارتباط بالشيوعية، في الوقت نفسه الذي أخذت فيه علاقتهم تتوتر مع حكومة إسماعيل صدقي. فما إن أعلن صدقي عن نية متابعة المفاوضات حتى ذكّرته مظاهرات الإخوان في الشارع بتعهداته. وأدى ذلك إلى تطويق الحكومة لنشاط الإخوان ومضايقته، فوضعت المساجد تحت المراقبة. وفي أيلول لم يعد يسمح للجوالة بحرية الحركة، مما دفع البنا إلى تحذير صدقي من نتائج ما يفعله(٢٠٢) . وفي تشرين الأول ١٩٤٦ انهارت العلاقة ما بين الإخوان وحكومة صدقي بشكل نهائي، حيث وجه البنا في ١٠ ت١ ١٩٤٦ بياناً إلى شعب وادي النيل، طالب فيه بوقف المفاوضات. وأعلن البنا في تحدٍ صريح "إن حكومة صدقي باشا بإصرارها على المفاوضة لا تمثل إرادة الأمة، وكل معاهدة أو محالفة مع بريطانيا تعقدها قبل جلاء قواتها باطلة، وإن بقاء القوات الأجنبية عدوان مسلح على سيادة الوطن وحريته" كما أعلن "إن معاهدة ١٩٣٦ ملغاة بحكم الحوادث والظروف... وحل محلها ميثاق الأمم المتحدة، وأصبحت غير ذات موضوع"(٢٠٣) . وبينما كان صدقي يقترب من مفاوضاته النهائية مع بيفن في تشرين الأول، وجَّه البنا في ٢١ ت١ ١٩٤٦ نداءً لمقاطعة الإنكليز اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً حتى يتم الجلاء دون قيد أو شرط، كما دعا الملك إلى "دعوة الأمة إلى الجهاد"(٢٠٤) .

وكما تم تشييع صدقي وقت سفره في ١٥ ت١ إلى المفاوضات في لندن بتظاهرات الاحتجاج التي تطالب بقطع المفاوضات والالتجاء إلى مجلس الأمن فإنه عاد

بمعاهدة صدقي – بيفن في ٢٥ ت١ ليواجه مع افتتاح العام الدراسي الذي أجّلـه إلى ١٧ ت٢ عصياناً طلابياً شاملاً، تم فيه إلقاء القنابل وإشعال عربات الترام وإصابـة الجنـود بجراح. وفي ٢٤ ت٢ قام الإخوان المسلمون بحرق المحلات الأجنبية بميـدان لاظوغلـي والسيدة زينب وزين العابدين وشارع الخليج المصري وميدان مصطفى كامل وحـالوا إحراق عربة ترام وقُبض على ٧ منهم كما قُبض على ٥٩ في أنحاء القاهرة(٢٠٥). مثلما تم القبض على العديد من الوفديين والشيوعيين والاشتراكيين، فقد جوبهـت المعـاهدة برفض وطني شامل.

كان من بين من اعتقلهم صدقي أحمد السكري وكيل البنا، إذ ما إن أفرج عنـه في ٢٥ ت٢ بسبب تحريضه على المظاهرات حتى أعاد القبض عليه من جديـد في ٢٧ ت٢، و لم يكن أمام صدقي بحلول ٨ ك١ ١٩٤٦ إلا الاستقالة فكلف الملك النقراشي باشا مـرةً ثانية بتشكيل حكومة جديدة في ٩ك١ ١٩٤٦.

١٩٤٧ : انشقاق أم انقلاب وفدي في الإخوان ؟

إثر توقيع اتفاقية صدقي – بيفن، ومواجهتها برفضٍ وطنيٍ شامل، استعاد حـزب الوفد المبادأة، فشكل "لجنة اتصال" ما بينه وبين كافة الهيئات السياسية المعارضة للاتفاقية بغية إسقاطها. وقد شاركت حركة الإخوان المسلمين من خـلال أحمـد السـكري والدكتور إبراهيم حسن في أعمال اللجنة. غير أن هذه المشاركة تمت دون علـم البنـا الذي كان يومئذ في الحج يعقد نوعاً من مؤتمر إسلامي مصغر مع ممثلي الفروع الإخوانية والمتآخية(٢٠٦). وما إن عاد البنا من الحج حتى وجد أمامه "لجنة الاتصـال" وتقريـر الدكتور إبراهيم حسن عن نتائج أعمالها. وقد عارض البنا للتو عضوية الإخوان المسلمين في هذه اللجنة. إذ أنه لم ير فيها سوى مركبةٍ وفدية لإسقاط حكومة صدقـي وعـودة الوفد إلى الحكم لـ"يعود إلى المفاوضة من جديد لتظفر الأمة المنكوبة بمعـاهدة المجـد

والفخار بدلاً من معاهدة الشرف والاستقلال"[٢٠٧] على حد تعبير البنا في إشارة ساخرة إلى وصف النحاس باشا لاتفاقية ١٩٣٦ بمعاهدة "الشرف والاستقلال".

قدَّم إبراهيم حسن تقريره عن عمل اللجنة في ظروف انهيار العلاقة ما بين الإخوان والوفد، إذ كانت الفترة الواقعة بين نيسان وتموز ١٩٤٦ فترة مجابهة بينهما، قامت خلالها الصحف الوفدية بحملة تشهير منهجية استهدفت البنا، ووصلت إلى ذروتها في حادث تموز الذي حرق فيه الوفديون المركز العام للإخوان وحاصروا المرشد في أحد المساجد، ثم طالبوا الحكومة بـ"حل فرق الجوالة" ووضع حد لنشاط حركة الإخوان "الفاشستية". وفي حين كان أحمد السكري وكيل جماعة الإخوان المسلمين وفؤاد سراج الدين الرجل الثاني في حزب الوفد يواصلان منذ حدث تموز لقاءاتهما بهدف تطويق المجابهة ما بين الإخوان والوفد، كان البنا يمعن في توتير العلاقة مع الوفد، ويتهمه بقيادة "حملة عنيفة على الإخوان" جاوزت "الافتراء إلى الاعتداء وخرجت عن اللسان إلى الأيدي"[٢٠٨]. وقد أرغمت حملة الوفد حسن البنا في حزيران ١٩٤٦ على عقد اجتماع خاص لكوادر الصف الأول، بيَّن فيه الموقف من حكومة صدقي بأنه الموقف التقليدي للجماعة من حيث عدم معارضة أية حكومة وعدم تأييدها في آن واحد أو ما يُسمى بـ"التأييد المشروط"، وأن مساعدات صدقي للجماعة ليست سوى المساعدات الحكومية الرسمية لقسم البر والخدمة الاجتماعية الذي تُشرف عليه رسمياً وزارة الشؤون الاجتماعية، وأن تدُّخل الإخوان في الحركة العمالية قد جاء لمصلحة "الرأسماليين المستغلين للشعب" هو فكرة سخيفة[٢٠٩].

لقد كانت مشاركة الجماعة في عضوية "لجنة الاتصال" الوفدية بهذا المعنى تحدياً سافراً لسلطة البنا، إذ تم ذلك بمعزلٍ عنه إبَّان غيابه في موسم الحج، من هنا رفض البنا أن يُقر بالأمر الواقع، وعرض الموضوع على الهيئة التأسيسية. كان البنا بحسه البراغماتي الذي يمسك بالوقائع، يرى أن "لجنة الاتصال" ليست سوى مركبة أو سلَّم بحسب تعبيره "يرقي فيه الوفد على أكتافنا ثم يفاوض الإنكليز من جديد". غير أنه بهدف تطويق ما

يمكننا تسميته تجاوزاً بتكون ملامح اتجاه إخواني وفدي داخل مكتب الإرشاد، لم يعترض على مبدأ وحدة المعارضة، بل طالب بتأسيس "لجنة الاتصال" على ميثاق سياسي - عملي لخصه البنّا بما يلي:

١- تعهد الوفد بعدم التفاوض مع الإنكليز إلا بعد أن يسلموا بالجلاء الناجز عن وادي النيل كله وبوحدته الحقيقة.

٢- أن يستلهم روح الإسلام في كل الأوضاع الاجتماعية إذا ما عاد إلى الحكم.

٣- أن يُشارك في صندوق يُسمى بـ"صندوق الجهاد" ويضع فيه ما بين عشرين إلى خمسين ألف جنيه، كما تضع جميع أطراف اللجنة مبالغ بنسبة لديها، وأن يكون أمين الصندوق من الوفد نفسه.

لم يكن بإمكان الدكتور إبراهيم حسن الذي كان على ما يبدو واجهة المعارضة في هذه الفترة لتطويق البنا والحد من انفراده بتقرير سياسة الجماعة، إلا أن يسلّم بهذه الشروط التي وافقت عليها الهيئة التأسيسية بأعضائها المائة والعشرين، الذين يعتبرون جميعاً وفق معايير الحركة شهوداً عدولاً(٢١٠). كانت هذه الشروط فعلياً شروطاً تعجيزية، إلا أن النواة السليمة فيها هي تأسيس "لجنة الاتصال" على أساس ميثاق سياسي - عملي ملزم لجميع أطرافه، بغض النظر عن تفسير البنا لهذا الميثاق.

أما من الناحية العملية فكانت خلاصتها تعني رفض التحالف مع الوفد. وهو ما أدى فعلياً إلى انقسامٍ داخليٍ غير مُعلن. كان أحمد السكري نائب البنا وضابط الاتصال السياسي ما بين الجماعة والوفد يقف خلف سياسة التحالف مع الوفد والاستمرار في التعاون معه من خلال "لجنة الاتصال" الوفدية. وقد اتهم السكري على الفور بتسريب موضوعات الخلاف إلى الصحافة الوفدية في شكل نشر تقارير إخوانية داخلية، فتم تجميده عن ممارسة مهامه التنظيمية، وعقدت الهيئة التأسيسية (١٢٠ عضواً) في آذار ١٩٤٧ محاكمة داخلية للسكري. واستمرت المحاكمة ٣٦ ساعة دافع فيها السكري عن نفسه في ست ساعات متواصلة، فتقبل لوم الهيئة ونقد نفسه ذاتياً، وأعلن موافقته على

قرار الهيئة التأسيسية باستنكار مذكرة الدكتور إبراهيم حسن الخاصة بـــ"لجنة الاتصال"، وجدَّد بيعته للمرشد(٢١١).

تمكن البنا من تطويق معارضي السياسة التي رسمـــــها للجماعـــة، مـــن دون أن يفصلهم، إذ فضَّل هنا سياسة الاستيعاب والاحتواء والتطويق تحاشياً من دفعهم للالتحاق بالوفد. غير أن معارضيه واصلوا صراعهم معه للحد من سلطاته، فأثاروا مشكلة عبــــد الحكيم عابدين السكرتير العام للجماعة. كانت إثارة هذه المشكلة تحدياً مباشراً للبنا، إذ كان عابدين صهره. وتتلخص المشكلة بتقارير تتهم عابدين باستغلال موقعه التنظيمـــي لانتهاك أعراض بعض الإخوان، وهي تهمة قاتلة وتنطوي على تحدٍ تام، موجهٍ في الحقيقة ضد البنا. فلم تكن مشكلة عابدين في تقديرنا سبباً بل موضوعـــاً. وهنـــاك روايتـــان أساسيتان حول هذه المشكلة، هما رواية الدكتور إبراهيم حسن رئيس لجنــــة التحقيـــق بالمشكلة ورواية ميتشل، وتختلف الروايتان في سرد تسلسل المشكلة إلا أنهما تتفقـــان في ما عدا ذلك. ويمكن في ضوئهما القول إن المرشد ما إن أحس بالشبهات المُثارة حــــول سلوك عابدين حتى أبعده عن عمله وجعله مرافقاً له. إلا أن أربعة من أعضاء مكتـــــب الإرشاد العام طالبوا بإجراء محاكمة داخلية لعابدين. وكلفت لجنة موثوقة مــــن كبـــار الإخوان بالتحقيق في المشكلة، وتوصلت إلى أن عابدين لم يستطع أن يقنعها بعدم صحـة الاتهامات. وطبقاً لرواية حسن فإن مكتب الإرشاد العام وافق بأغلبية ٨ أصوات مــــن أصل عدد أعضائه الحاضرين التسعة على اقتراح اللجنة بفصل عبد الحكيم عابدين مــــن الجماعة في حين لم يحدد المرشد العام موقفاً بل هدد بالاحتكام إلى الهيئة التأسيسية وحتى إلى رؤساء المناطق والشُعب والمراكز والجهات. فقد كان البنا واثقاً أن قــــرار الفصـــل يستهدفه مباشرة. من هنا التف المرشد حول القرار وشكل لجنة تحقيق جديدة برئاســــة الدكتور إبراهيم حسن الذي يقبله المعارضون للبنا، فأكَّد التحقيق الجديد مـــا جـــاء في التحقيق الأول. إلا أنه وبسبب عدم تحقيق الإجماع فإن البنا قام وفق رواية ميتشل بعرض المشكلة على الهيئة التأسيسية التي شكَّلت لجنة جديدة أسفرت عن تبرئة عـــابدين. إذ أن

البنا انسجاماً مع مبدأ "الإجماع" أقنع الهيئة بعدم إدانة عابدين على أن تتعاون الهيئة ومكتب الإرشاد العام على تنفيذ القرار الفعلي بإبعاد عابدين ودفعه إلى الاستقالة. غير أنه ما إن قدم عابدين استقالته التي يهاجم فيها مكتب الإرشاد حتى أقنع البنا المكتب برفضها لئلا يستخدمها خصوم الجماعة، ويريد بذلك الوفد بشكلٍ أساسي، فقد كان واضحاً أن البنا لن يسمح بإدانة عابدين وفصله، إذ أن ذلك سيكسر شرعيته، ويسلم المبادرة إلى الإخوان الوفديين الذين كانوا أساساً خلف إثارتها. وقد دفع ذلك إبراهيم حسن في ٢٧ نيسان ١٩٤٧ إلى تقديم استقالته احتجاجاً على تبرئة من بات يُسمى في أوساط الجماعة بـ"راسبوتين الجماعة"(٢١٢).

أطلقت الاستقالة شرارة الانقسام وأعلنته، وامتدت هذه الشرارة إلى القيادات الوسطى والقاعدية، فاستقال رئيس فرع الإسكندرية وبعض رؤساء الشُعب، وأخذت الصحف الوفدية تنشر أنباء عن استقالات كاملة لقيادات الشعب(٢١٣). وفي حدود أيار ١٩٤٧ كانت الصحف تتحدث علناً عن "انقسام الإخوان"(٢١٤). وكان واضحاً أن الوفد حين عجز عن تطويق البنا داخل الجماعة قد أخذ يقود حملة تشهير منهجية ضده، فخاطب البنا في ٩ أيار ١٩٤٧ النحاس باشا وتوعد الوفديين "بأن لهم يوماً قريباً إن لم يفيئوا إلى رشدهم ويرجعوا عن غيهم"(٢١٥). في الوقت الذي كبح فيه البنا جماح الجوالة بل والجهاز السري الذي أبدى رغبته بـ"تحطيم الصحف الوفدية والقضاء على لجان الوفد في يوم واحد"(٢١٦). وإزاء الخلل التنظيمي زاد البنا من اعتماده على الجهاز السري، إذ لم تعد سيطرته محكمة على الجهاز الإخواني ولا سيما الشبابي منه، فكان هذا الجهاز، رغم قرار الإخوان بقطع أي اتصالٍ مع الوفد، يشارك رسمياً بوصفه ينتمي لـ"الإخوان المسلمين" في كافة الفعاليات الوطنية الشعبية والهيئات الجبهوية المنبثقة عنها مثل "جبهة شباب وادي النيل" وغيرها التي كان الشبان الوفديون أعضاء فيها. أما الوفد نفسه فكان يواجه خلال هذه الفترة تمرد "الطليعة الوفدية" التي تمثل الشبان الوفديين

وهجومها على الاتجاه اليميني المسيطر على قيادة الحزب، ووصل الأمر بها أن هاجمت صحيفة "المصري" الوفدية اليومية.

كان محمود فهمي النقراشي باشا رئيس الحكومة قد قطع في ٢٥ كانون الثاني ١٩٤٧ المفاوضات مع الإنكليز، وأعلن أنه سيعرض القضية على مجلس الأمن الدولي. وقد كان ذلك أحد المطالب التي أجمعت عليها القوى الوطنية المصرية إبّان استنكارها للمفاوضات التي أدت إلى اتفاقية صدقي - بيفن في العام المنصرم، وكان البنا من أبرز من طرحوا إيقاف المفاوضات وعرض القضية على مجلس الأمن[٢١٧]. من هنا أوفد مصطفى مؤمن زعيم الطلاب الإخوانيين مع النقراشي باشا في ٢٦ تموز ١٩٤٧ إلى مجلس الأمن كي يعرض القضية المصرية وينقل صوتها إلى الأمم المتحدة. وفي ٢٢ آب ١٩٤٧ ألقى مؤمن من شرفة الزوار في المنظمة الدولية خطاباً استنكر فيه المفاوضات وطالب بالجلاء التام وبالتوحيد الكامل لوادي النيل فتم طرده وإعادته إلى مصر، في حين أبقى مجلس الأمن القضية معلقة.

احتدم الصراع ما بين البنا (الإخوان) والنحاس باشا (الوفد) إبّان عرض القضية المصرية على مجلس الأمن ففي حين أبرق البنا إلى مجلس الأمن ورؤساء الوفود مؤيداً عرض النقراشي للقضية المصرية، فإن النحاس باشا هاجم البنا ووصف برقيته بأنها برهان على "خيانة" الإخوان المسلمين لقضية الأمة[٢١٨]. وفي ٢٢ آب ١٩٤٧ ووسط التظاهرات التي تهتف بسقوط الإنكليز وتعلن "لا مفاوضة ولا معاهدة = الجلاء بالدماء" شكّل البنا جبهة إسلامية وحاول إقناع المتظاهرين برفقة "حكمدار" القاهرة بالتفرق، وجمّد مشاركة الإخوان ومن معهم في الإضراب العام (المقرر في ٢٦ آب) في انتظار نتائج عرض المسألة المصرية على مجلس الأمن الدولي. غير أن مداولات المجلس انفضت في ١٠ أيلول ١٩٤٧ عن تأجيل النظر في المسألة المصرية إلى أجل غير مسمى مع إبقائها على جدول الأعمال. وفي الوقت الذي وصف فيه النحاس باشا الإخوان المسلمين في

أيلول بـ"تجار الوطنية" شكّل البنا جبهة سياسية جديدة في الشهر ذاته تحت اسم "اتحاد شباب الأحزاب والهيئات" ضمت ممثلين عن خمس عشرة مجموعة[٢١٩].

أدى هذا الانهيار النهائي للعلاقة ما بين الإخوان والوفد، إلى فصل أحمد السكري رسمياً من الجماعة في ت١ ١٩٤٧، وقد أعلن السكري نفسه الممثل الشرعي لجماعة الإخوان المسلمين، وأنه المؤسس الفعلي لها. وأخذ يكتب في جريدة "صوت الأمة" الوفدية سلسلة مقالات تحت عنوان : كيف انحرف الشيخ البنا بدعوة الإخوان. وحدَّد السكري عدة أسباب لانشقاقه من أبرزها : رفض البنا للتحكيم في موضوعات الخلاف مع السكري، ووضعه الجماعة في مواجهة الوفد رغم كل ما قدمه الوفد للجماعة إبَّان حكومته (١٩٤٢ - ١٩٤٤)، والاتصال بفئة معينة من رجال السياسة في إشارة ضمنية إلى أحزاب الأقليات، والسماح بتسلل "عناصر انتهازية" إلى الجماعة إبَّان حكومة صدقي باشا، وعدم استجابة البنا إلى "تقويم ما اعوج من الجماعة" والذي قدَّمه الدكتور إبراهيم حسن، وانزلاق البنا بالجماعة في "تيار السياسة الحزبية"[٢٢٠].

لم يتأخر السكري عن العمل، إذ حاول بدعم مباشر من الوفد أن يسيطر على الجماعة، مما ضعضع الحياة التنظيمية الداخلية للجماعة وأضعف سيطرة البنا على جهازها القيادي القاعدي، فعوَّض عن ذلك باعتماده على الجهاز السري الخاص وبربطه مباشرة به. إذ وجد البنا نفسه إزاء محاولة انقلاب وفدي في الجماعة. ومن هنا وجَّه إلى النحاس باشا رئيس حزب الوفد خطاباً مفتوحاً وصفته الصحافة يومئذ بأن البنا يهدد فيه النحاس بـ"الويل والثبور". اتهم البنا حزب الوفد بإعلان "خصومته للإخوان المسلمين ولدعوة الإخوان المسلمين"، والافتراء عليهم والتدخل في الشؤون الداخلية للجماعة بنشر "استقالات من شُعبهم كاذبة"، وبتحريض الشباب الوفدي على الإخوان والإساءة المتعمدة لهم، وفسر البنّا الخصومة، بنزعة الوفد للهيمنة على مختلف الهيئات والجماعات بدعوى أن "الأمة هي الوفد والوفد هو الأمة" في "توكيلٍ لا نقض فيه ولا إبرام" مع أن الزمن تغير "وانتقل إلى الدار الأخرى أكثر الوكلاء والموكِّلين" و"شبَّ عن الطوق هيئات

وجماعات". كما فسَّرها بنفوذ "الذين لا يدينون بغير الشيوعية مذهباً ولا يؤمنون بغير موسكو قيادة وتوجيهاً" في سياسة الوفد، وبسيطرتهم على صحافته وعلى الطلاب الوفديين ويعني البنا هنا "الطليعة الوفدية" ذات الطروحات الراديكالية. وطالب البنا الوفد بأن "يحدد خطته ووسيلته تحديداً دقيقاً واضحاً لا غموض فيه ولا التواء"(٢٢١).

لم يكن ممكناً للبنا تطويق انشقاق السكري بدون مواصلة المجابهة مع الوفد. إذ أن انشقاق السكري هو الأخطر بين كل الانشقاقات التي واجهها البنا، وقد تم هذا الانشقاق أساساً برسم التحالف مع الوفد. وتخطت خطورة هذا الانشقاق المعنى الفعلي إلى المعنى الرمزي. إذ كان السكري رفيق البنا الأول منذ أن أسسا معاً الجمعية الحصافية الخيرية فكان السكري رئيساً للجمعية والبنا نائباً لها، وهو ما شكَّل أساس إدعاء السكري بأنه المؤسس الفعلي للجماعة. وقد ظلَّ السكري رجل البنا ومعتمده الرسمي الأمين في العلاقات السياسية للجماعة مع الحكومات وسائر الشخصيات والهيئات السياسية، وشغل ما يسميه ميتشل بوظائف ضابط الاتصال السياسي. وبحكم هذه الوظيفة فإن السكري لم يكن يفكر بالانشقاق عن الجماعة، بل بإيجاد تسوية داخلية يشغل فيها البنا دور المرشد الإيديولوجي للجماعة في حين يتولى السكري مهام إدارتها السياسية. من هنا شكل توتير البنا لعلاقة الجماعة بالوفد ودفعها إلى المجابهة الخلاف الجوهري بين السكري والبنا، إذ أن السكري الذي شغل مهمة التنسيق السياسي مع الوفد منذ عام ١٩٤٢ لم يتقبل أن توضع الجماعة في مواجهة الوفد. إذ أن الوفد رغم انكسار شرعيته إثر حادث فبراير١٩٤٢ كان لما يزل حزب الأغلبية الشعبية ومحور مطلبها في الاستقلال والديموقراطية. من هنا لم يتقبل السكري تحطيم البنا لعلاقة الجماعة مع الوفد مقابل التعاون مع حكومة صدقي وأحزاب الأقلية، ووجد في مجابهة البنا للوفد شقاً للحركة الوطنية التي كان الوفد ما يزال عمادها، وهو ما تجلى في إصرار البنا على العمل المستقل عن الوفد وتشكيله للجان وجبهات موازية.

إذا كان البنا قد أثبت حرصاً مستمراً على عدم وضع الجماعة تحت مظلة الوفـد، فإنه لا يمكن فهم ذلك بمعزل عن سياسته التقليدية في الحفاظ على "استقلالية" الجماعـة وعدم وضعها تحت مظلة أحد. غير أن مجابهته مع الوفد كانت الأوضح بحكم ما للوفـد من نفوذ شعبي وضخامة. وتتلخص تلك السياسة التقليدية بما يمكننا تسميته بـ"الاتفـاق المشروط" مع أية حكومة. وهو ما أتاح للجماعة إبَّان حياة البنا أن تمثِّل على الاستمرار نسقاً ينوس ما بين التأييد والمعارضة، فكانت الجماعة تستفيد من سـائر الحكومـات وتتفادى نزوات النظام السياسي المتقلب في الوقت نفسه الذي تضطلع فيه بوظيفة منظمة ضغط. وتنبني هذه السياسة فعلياً على قاعدة براغماتية سياسية صرفة يمكن اختصارهـا بـ: "لا عداوات دائمة ولا صداقات دائمة"، مما أوحى في لحظات التوتر السياسـي أن الجماعة هي أداة في يد غيرها، وليس هناك ما هو أبعد عن الحقيقة مـن ذلـك، إذ أن تحالفات البنا لم تتخطَّ التحالفات التكتيكية التي يمليها موقف الحكومة مـن الجماعـة، ومدى قدرة الجماعة على استخدام الحكومة وانتزاع تأييدها لمـا تطرحـه. بدليـل أن الجماعة اصطدمت باستمرار مع حكومات الأقلية، وكان أخطر هـذه الاصطدامـات صدامها مع السعديين الذي أدى للتنكيل بها وحلِّها. فلم تكن جميع الأحزاب بالنسـبة للبنا بما فيها الوفد سوى أحزاب متشابهة في حين أنه طالب بشكلٍ ثابت وعلى طـول الخط بإلغائها أو دمجها وتوحيدها، في الوقت نفسه الذي كان يحلم فيه حلمـه اليـائس بانضوائها تحت لوائه والتقيد بنصائحه. فقد كان هدفه الاستراتيجي هو استغلال كـل التناقضات للوصول بأقصر الطرق إلى بناء الدولة الإسلامية، بما يشـتمله ذلـك علـى سياسته بتأييد الدين بالحكام أو الانقلاب عليهم إذا ما حدّوا من نشـاط الجماعـة أو حاولوا السيطرة عليها. وبدون فهم السياسة التقليدية للبنـا في "الاتفـاق المشـروط" يستحيل فهم تعاونه مع الوفد ثم مجابهته له، ودعمه الخطر لحكومة صدقـي ثم صدامـه معها، وتأييد حكومة النقراشي باشا ثم الاصطدام الدامي بها.

ما كاد السكري يمأسس انشقاقه بدعم من الوفد في ت١ ١٩٤٧ حتى زجّ قرار الجمعية العمومية للأمم المتحدة في ٢٩ ت٢ ١٩٤٧ بتقسيم فلسطين إلى دولتين يهودية وعربية، الجماعة في القضية الفلسطينية وفي الحرب العربية – الإسرائيلية عام ١٩٤٨. وأثرت التعبئة العامة التي أعلنها البنا في إعادة سيطرته على الجماعة وتحقيق تماسكها، مما أدى إلى عزل السكري تماماً وانخراط الإخوان بشكل تام في حرب عام ١٩٤٨.

الإخوان المسلمون وحرب فلسطين :

يعود انخراط الإخوان المسلمين في القضية الفلسطينية إلى منتصف الثلاثينيات حين شكلوا لجنة فلسطين واتصلوا بالحاج أمين الحسيني رئيس اللجنة العربية العليا ومفتي فلسطين. وقد شارك عدد ضئيل من جماعة الإخوان في الغارات المسلحة على المنشآت اليهودية في فلسطين أثناء ثورة ١٩٣٦[٢٢٢]، وكانت مطالبة الحكومات المصرية لا سيما في أواخر الثلاثينيات بدعم قضية فلسطين والضغط على إنكلترا كي تُعيد المنفيين إلى فلسطين، والدفاع عن إقامة دولة عربية فيها تضمن حقوق الأقلية اليهودية فيها سياسة ثابتة للجماعة.

هناك اضطراب في تحديد تاريخ إنشاء الإخوان المسلمين لأول فرعٍ لهم في فلسطين، غير أننا نرجح في ضوء قرينة مساهمة جمال الحسيني بتأسيس هذا الفرع، أنه تأسس في أيار ١٩٤٦ في القدس[٢٢٣]. كانت الجامعة العربية قد ضغطت على إنكلترا لإعادة جمال الحسيني من منفاه إلى فلسطين فوصلها في شباط ١٩٤٦، ثم تمكن الحاج أمين الحسيني الذي تُرك له منصب رئاسة "الهيئة العربية العليا" شاغراً من الفرار من معتقله في فرنسا والوصول إلى القاهرة في ١٩ حزيران ١٩٤٦ ضيفاً على الملك فاروق. وكانت الجامعة العربية قد رعت اتحاد الهيئات الفلسطينية ودمجها سياسياً في ٢٠ ت٢ ١٩٤٥ تحت اسم "الهيئة العربية العليا"، وتركت رئاستها لأمين الحسيني مفتي فلسطين.

كانت التشكيلات شبه العسكرية أو الكشفية في فلسطين يومئذ مؤلفة من "النجادة" (تأسست في كانون الأول ١٩٤٥) ومن "الفتوة" التي شكلها جمال الحسيني رئيس "الحزب العربي" والساعد الأيمن للمفتي (في أيلول ١٩٤٦). وقد أسس الفرع الوليد للإخوان المسلمين جوّالة خاصة به. وإثر احتجاج اليهود على نشاط هذه المنظمات الشبابية حظرت السلطات الإنكليزية في ٢١ ت٢ ١٩٤٦ "ارتداء الزي الرسمي وأرسل تعميم إلى موظفي الحكومة حظر بموجبه عليهم الانتماء إلى "النجادة" و"الفتوة" و"الإخوان المسلمين" والمنظمات المشابهة". وفي أيار ١٩٤٧ عين المفتي الضابط المصري الإخواني المتقاعد محمود لبيب الذي كان مسؤولاً عن التنظيم العسكري للإخوان في الجيش المصري، والمفتش العام لفرق الجوالة في الإخوان المسلمين قائداً أعلى لمنظمة الشبيبة العربية التي تألفت من مجموع المنظمات الكشفية العربية في فلسطين، وعيَّن المناضل الفلسطيني كامل عريقات رئيساً لها. وبعد فترة قصيرة اضطر الصاغ محمود لبيب إلى مغادرة فلسطين بعد أن رفضت السلطات البريطانية تمديد إذن إقامته. وتُشير الرواية الرسمية الإسرائيلية لحرب فلسطين إلى أن سلاح هذه المنظمة كان محدوداً، وأنها لم تقم بنشاط تدريبي يستحق الذكر(٢٢٤) . أما كامل إسماعيل الشريف الذي كان من أبرز قادة الإخوان في فلسطين، فيرى أن "القيود التي فرضها الإنكليز على التسلح والتدريب وقفت حائلاً دون إعدادها وتجهيزها، فظلت مفككةً لا يجمعها نظام ولا تربطها قيادة حتى بدأت المعركة وهذه الفرق لا تزال تدرب أعضاءها في طابور منتظم"(٢٢٥) .

اجتماع عاليه ٧ ت١ ١٩٤٧ وقرار التقسيم ويهود مصر

بينما كان الشعب المصري منتفضاً عند عرض المسالة المصرية على مجلس الأمن الدولي وقراره بتأجيل البت فيها إلى أجل غير مسمى، كانت اللجنة الدولية الخاصة قد اقترحت في ٣١ آب ١٩٤٧ بأكثرية سبعة أصوات تقسيم فلسطين إلى دولتين يهودية وعربية مع وضع القدس تحت وصاية دولية، مقابل أربعة أصوات اقترحوا قيام دولة

اتحادية. من هنا عقد مجلس جامعة الدول العربية في ٧ ت١ ١٩٤٧ اجتماعاً على مستوى رؤساء الحكومات في مدينة "عاليه" بلبنان. وقد تقرر في الاجتماع مرابطة الجيوش العربية على الحدود الفلسطينية وترك أمر الدفاع عن فلسطين إلى الفلسطينيين أنفسهم، على أن تزودهم الحكومات العربية بالمال والسلاح والمدربين والمتطوعين.

انبثق عن اجتماع عاليه "لجنة عسكرية" وضعت دراسة فنية للوضع العسكري، واقترحت فيما اقترحته تشكيل جيشٍ من المتطوعين العرب سيحمل اسم "جيش الإنقاذ". وفي اليوم الثالث لاجتماع اللجنة أي في ٩ ت١ ١٩٤٧ وصلت برقية من حسن البنا باستعداده لتطويع عشرة آلاف مقاتل[٢٢٦]. كان الإخوان المسلمون قد سبق وقاموا في ٢ ت٢ ١٩٤٥ في ذكرى وعد بلفور بمظاهراتٍ عنيفةٍ حدث فيها تدمير لبعض المنشآت الأجنبية، وفي ١٧ أيلول ١٩٤٧ وبمناسبة عرض تقرير اللجنة الدولية الذي يقترح تقسيم فلسطين على الجمعية العامة للأمم المتحدة دعوا بالاشتراك مع الحزب الوطني وحركة مصر الفتاة إلى إضرابٍ لمدة ساعة، إلا أنه إثر صدور قرار تقسيم فلسطين في ٢٩ ت١ ١٩٤٧ انفجر الشارع العربي بالتظاهرات الصاخبة، وأخذ الانتباه الشعبي المصري وفق تشخيص طارق البشري يتجه إلى القضية الفلسطينية، فكانت حركتا الإخوان المسلمين ومصر الفتاة على رأس من دعا للكفاح المسلح، وقادتا مظاهرات عنيفة تحولت إلى عملية تدمير لبعض المتاجر والمحال اليهودية[٢٢٧]، ونظمتا حركة التطوع من أجل فلسطين.

لم تكن الجالية اليهودية في مصر كبيرة لكنها كانت قوية ونافذة اقتصادياً وثقافياً وسياسياً، وقد شاركت النخبة الليبرالية المصرية رؤيتها في انتماء مصر إلى هوية البحر الأبيض المتوسط، وربطتها علاقات وثيقة بهذه النخبة. واستفادت من نظام الامتيازات الذي يُعطيها مزايا الأجانب أمام القانون، فكانت نسبة ٣٩٪ من مقاعد مجالس إدارات جميع الشركات الصناعية والمالية في مصر يهودية. وكانت هذه الطائفة مسؤولة عن تجنيد الكتائب اليهودية في جيش اللنبي الزاحف إلى فلسطين فالشام خلال الحرب العالمية

الأولى، وتجنيد الفيلق اليهودي خلال الحرب العالمية الثانية. وقد تم تجنيد هذا الأخير من بين اليهود اللاجئين إلى معسكرات الطائفة اليهودية خلال تلك الحرب. وفي عام ١٩٤٣ أُعيد إنشاء المنظمة الصهيونية في مصر، وفي عام ١٩٤٤ أعلن مؤتمر اتحاد المنظمات الصهيونية في مصر المنعقد في الإسكندرية الاستعداد لإقامة دولة إسرائيل بالسلم أو بالحرب، وطلب من حكومة النحاس باشا الوفدية أن يتم الاعتراف به ممثلاً شرعياً للشعب اليهودي في مصر. لكن النحاس باشا المنهمك في إنجاز بروتوكول الجامعة العربية أوقف نشاط الاتحاد. فرد الاتحاد على ذلك بمحاولة نسف قصر "أنطونياس" الذي سيجري فيه حفل توقيع البروتوكول، ولما فشل في ذلك اغتال اللورد والتر موين الوزير البريطاني المُقيم في الشرق الأوسط لمعارضته مشروع هجرة مائة ألف يهودي من أوروبا إلى فلسطين(٢٢٨) . وقد وصلت درجة تصهين الجالية اليهودية المصرية إلى حد محاصرة "الحركة المضادة للصهيونية" التي شكلها بعض المثقفين اليهود، والاعتداء على رموزها بالضرب في ٢٢ نيسان ١٩٤٧ وكان بين الذين ضربوا الصحفي المصري اليهودي البارز إيريك رولو، ثم تشكّلت رابطة الإسرائيليين لمكافحة الصهيونية. إلا أنه وفي الوقت الذي سيطرت فيه النخبة اليهودية العليا على مساحة كبيرة من النفوذ في الطبقة العليا البيروقراطية والثقافية السياسية والاقتصادية المصرية، فإن الشباب اليهودي استولى بالكامل على قيادة الحركة الشيوعية المصرية الفاعلة والنشيطة. فكان هنري كوريل على رأس الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني "حدتو"، وهيلل شوارتز (يهودي من أصل ألماني) على رأس مجموعة "اسكرا" (الشرارة) وريمون دويك (يهودي مصري) على رأس "طليعة العمال والفلاحين". وفي حين أيدت "حدتو" التي اندمج فيها قسم هام من "اسكرا" قرار التقسيم، فإن "طليعة العمال والفلاحين" استنكرت القرار ودعت إلى دخول مصر في الحرب منعاً لإقامة الدولة الصهيونية(٢٢٩) .

ارتبط انحسار نفوذ "حدتو" التي مثّلت الجسم الراديكالي للحركة الوطنية المصرية، في تقديرنا بموقفها من قرار التقسيم. فقد استطاعت لجنتها في ٢ حزيران ١٩٤٧ أن

تقود إضراباً عمالياً في المحلة شارك فيه ٢٦ ألف عامل في حين أنه لم يستجب في ٢١ شباط ١٩٤٨ لدعوتها للتظاهر في يوم الجلاء سوى ٦٠ شخصاً فرقهم البوليس، وانخفض عدد أعضائها في شبرا الخيمة من ١٢٠ عضواً فقط، وأخذت مشكلة التمصير تطرح فيها بقوة[٢٣٠].

لا يمكن تفسير ربط حركتي الإخوان المسلمين ومصر الفتاة بين رفض قرار التقسيم والدعوة للتطوع من أجل فلسطين وبين مهاجمة المؤسسات اليهودية المصرية، بنزعات إيديولوجية معادية للسامية بقدر ما يجب تفسيرها في إطار التصهين العام للطائفة اليهودية المصرية وتعسكرها وسيطرتها على مفاصل الاقتصاد المصري. فقد تقاطع هنا توتير الصراع ضد اليهود المصريين بوصفهم يهوداً مع تصهينهم العام. وقد سبق للبنا أن برَّر تأسيس الجماعة لشركات اقتصادية إسلامية بمواجهة تحكم "اليهود" و"الأجانب" بالشركات المصرية، كما كانت ذريعته للعمل المستقل في إضراب يوم الجلاء في ٢١ شباط ١٩٤٦ عن "اللجنة الوطنية" (قيادتها من حدتو والوفديين الراديكاليين) هي وجود "عناصر أجنبية" على رأس "اللجنة الوطنية".

الأفواج الإخوانية في فلسطين

سبقت الإشارة إلى أن حسن البنا المرشد العام للإخوان المسلمين عرض على اجتماع عاليه في ٧ ت١ ١٩٤٧ تقديم عشرة آلاف متطوع. من هنا ما إن انتهى مجلس جامعة الدول العربية من اجتماعه (دام من ٨ ك١ إلى ١٧ ك١ ١٩٤٧) بقرار الحيلولة دون إقامة دولة يهودية وتنظيم عملية التطوع في إطار أفواج يقودها ضباط نظاميون أو احتياطيون في إطار ما سيعرف باسم "جيش الإنقاذ" حتى نشطت حركة تجنيد وتطوع في مختلف المدن العربية الأساسية. وقد تولى مكتب الإرشاد العام للإخوان المسلمين في القاهرة تنظيم حملة التطوع في مصر، فغصَّت شُعب الجماعة بالمتطوعين المصريين.

اتخذ الإخوان المسلمون مع بدء عام ١٩٤٨ موقفاً معارضاً صريحاً ضد حكومة النقراشي باشا السعدية – الدستورية. فقد خاطب البنا النقراشي باشا في ١٨ ك٢ ١٩٤٨ برسالة تنطوي على كثير من التحدي "نحن معارضون لحكومتكم أشد المعارضة"(٢٣١). ورغم أن البنا برَّر هذه المعارضة بسلبية حكومة النقراشي من "القضية الوطنية" و"فشلها في الإصلاح الداخلي" وهما المهمتان الأساسيتان اللتان حددهما النقراشي للحكومة، فإن موقف حكومة النقراشي من مسألة اشتراك مصر في حرب فلسطين قد لعب دوراً أساسياً في دفع الإخوان المسلمين من التعاون مع الحكومة وتأييدها في الفترة الأولى إلى إعلان الخصومة معها. فقد كان معروفاً أن النقراشي باشا هو أكثر رؤساء الحكومات العربية تشدداً في مسألة عدم الزجّ بالجيوش النظامية في حرب فلسطين، وقد تشبث النقراشي بهذا الموقف و لم يتزحزح عنه، وحين قررت مصر في ١١ أيار دخول الحرب فإن هذا القرار الذي اتخذه الملك فاروق فجأةً قد تم دون أي تشاور معه(٢٣٢).

ومع أن النقراشي كان يرى الاعتماد على المتطوعين في حرب فلسطين دون الجيوش النظامية، فإنه عارض طلب الإخوان المسلمين بالسماح لهم بإدخال فوج من المتطوعين ليرابط في الجزء الشمالي من صحراء النقب، مما اضطر الإخوان المسلمين إلى التسلل باسم رحلة علمية إلى سيناء، إلى أن انتظمت المجموعات المتسللة في فوج أو كتيبة في شباط ١٩٤٨(٢٣٣). بل تذهب المصادر الإخوانية إلى أن الحكومة طلبت من الجماعة سحب هؤلاء المتسللين(٢٣٤). وفي ضوء سياسة النقراشي تجاه مسألة تجنيب مصر الانخراط في حرب فلسطين، وعدم موافقتها منذ البداية على حملة التطوع داخل مصر(٢٣٥) فإن هذا الرأي لا يخلو من الصحة أو الاحتمال.

أشرف الصاغ المتقاعد محمود لبيب وكيل الإخوان للشؤون العسكرية على تنظيم متطوعي الجماعة. وكانت السلطات البريطانية قد رفضت تجديد إقامته إثر وصوله في أيار ١٩٤٧ إلى فلسطين ومحاولته توحيد المنظمات الكشفية العربية وتنظيمها وإعادة

بنائها. وإزاء سلبية حكومة النقراشي، فإن الجامعة العربية تعهدت بإلحاق المتطوعين الذين تجندهم الجماعة بها والإنفاق عليهم مالياً. وقد وافقت الحكومة بموجب هذا الاتفاق على فتح معسكر لتدريب المتطوعين وتعيين ضباط نظاميين مصريين لقيادتهم.

ومع أن منظمة "القمصان الخضراء" (حركة مصر الفتاة) قد نشطت في حملة التطويع، وشارك ثلاثة منها بينهم قائدها أحمد حسين في فوج اليرموك الثاني[٢٣٦] الذي كان أول فوج متطوع يدخل فلسطين في ٨ ك٢ ١٩٤٨، وتواجد متطوعوها في المنطقة الجنوبية، فإن منظمة الإخوان المسلمين هي التي قامت بشكلٍ أساسيٍ في عملية التجنيد والتطوع. فضمّت كتائبها تبعاً لذلك شباباً غير إخواني أي غير منظمٍ في عضوية الجماعة.

كانت المناطق التعبوية "التكتيكية" للجبهات هي المنطقة الشمالية (بقيادة الرائد أديب الشيشكلي) والمنطقة الوسطى (عبد القادر الحسيني والشيخ حسن سلامة من قيادة "الجيش المقدس" التابع للهيئة العربية العليا) والمنطقة الجنوبية (البكباشي أحمد عبد العزيز). وقد شارك المتطوعون الإخوانيون في معارك المنطقتين الوسطى والجنوبية. ففي المنطقة الوسطى قاتلت مجموعتان إخوانيتان، مجموعة سورية بقيادة المراقب العام للإخوان المسلمين في سوريا الدكتور مصطفى السباعي ومجموعة أردنية بقيادة المجاهد الأردني عبد اللطيف أبو قورة رئيس الإخوان في عمّان حسب تسميته يومئذ[٢٣٧] . كانت المجموعة الإخوانية السورية قد أخذت في الأسبوع الأول من آذار تلتحق بمعسكر قطنا في سوريا[٢٣٨] . وقد تجمعت أخيراً بقيادة الدكتور السباعي الذي أشرف على عملية التجنيد، وقامت ذاتياً بتأمين سلاحها، ورغبت أن يكون موقعها في القدس. وقد اعتبرت إحدى مجموعات فوج أجنادين الذي قاده النقيب ميشيل عيسى اليافي. وقد دخل الفوج فلسطين في نيسان ١٩٤٨، وتمركز في قطاع رام الله والقدس في البداية، ودافع عن يافا وباب الواد، وقاتل في يافا قوات بقيادة مناحيم بيغين[٢٣٩] . ولم يثر وجود مسيحي في قيادة الفوج أية حساسية لدى الإخوانيين السوريين. أما المجموعة الثانية فكانت المجموعة الإخوانية الأردنية برئاسة التاجر الأردني عبد اللطيف أبو قورة وقد قاتلت في المنطقة

نفسها، وأنفق أبو قورة جزءاً أساسياً من ريع الأراضي التي باعها في عمّان لتمويل هـذه المجموعة، وتمركزت بشكل أساسي في عين كارم الواقعة غربي القـدس[240]. وحـين انتقل البكباشي أحمد عبد العزيز إلى جنوب القدس فإن مجموعة أبـو قـورة انضمت إليه[241]. وأما مجموعة المنطقة الجنوبية فكانت بقيادة البكباشي أحمد عبد العزيز أحـد أبرز الضباط الراديكاليين في الجيش المصري. وسُميت المجموعة بـ"القـوات المصرية الخفيفة"، وكانت غالبية متطوعيها من الإخوان المسلمين مع قسم من مصر الفتاة، كما أن بعض ضباطها مثل اليوزباشي كمال الدين حسين واليوزباشي عبـد المنعـم عبـد الرؤوف كانا من التنظيم العسكري للإخوان المسلمين، وسيلعب هـذا البعـض دوراً أساسياً في تشكيل تنظيم الضباط الأحرار الذي سيقود ثورة ٢٣ تمـوز ١٩٥٢[242]. واشتملت قوات عبد العزيز في هذه المنطقة على مجموعة إخوانية مصرية تلقت تدريبـها في معسكرات قطنا. وفي أواخر نيسان ١٩٤٨ استكملت قوات عبد العزيز تمركزهـا في مناطقها، وقد استمرت كتيبتان منها في القتال مع الجيش المصري حين دخل الحرب.

ليست خطتنا هنا عرض المعارك التي شارك فيها الإخوان المسلمون، إلا أنه لا بـد من الإشارة إلى هجومهم على مستعمرة كفارداروم في ١٠ نيسان ١٩٤٨، فقد شـنوا هذا الهجوم قبيل اعتراف الحكومة المصرية بوضع شرعي لهم، ومُني بفشلٍ ذريع، يسـميه كامل الشريف أحد قادة الهجوم بـ"كارثة الإخوان"[243]. من هنا فضلوا الاكتفـاء بمهاجمة خطوط المواصلات، وتتفق روايتا هيئة الأركان الإسرائيلية والإخوانية على ذلك. إلا أن الإخوان بعد وصول البكباشي أحمد عبد العزيز عادوا في ضوء خطته وهـاجموا المستعمرة. ومُني الهجوم بكارثة جديدة، وخسروا سبعين شهيداً تُركت جثثـهم في أرض المعركة[244]. وقد وصفت الرواية الرسمية لهيئة أركان الجيـش الإسـرائيلي المسـتوى العسكري للوحدات الإخوانية بأنه لم يكن "أفضل من مستوى باقي الوحدات المحلية شبه النظامية التابعة لجيش الإنقاذ، لكنها تميزت بروحيتها القتالية وتشبثها بالهدف"[245].

إثر قرار حكومة النقراشي بحلّ جماعة الإخوان المسلمين ومصادرة ممتلكاتها واعتقال كوادرها، وجّه البنا أوامره إلى الوحدات الإخوانية في الجبهة بالتزام الهدوء. غير أن الحكومة جمعتهم ووضعتهم برسم الاعتقال. ووجد الجيش المصري نفسه محتاجاً إليهم في بعض عملياته ضد الإسرائيليين فاعتمد عليهم وهم في وضعية الاعتقال(٢٤٦). ولم يتم الإفراج عن المقاتلين الإخوانيين المعتقلين في الجبهة إلا بعد إقالة حكومة إبراهيم عبد الهادي وتكليف حسين سري باشا في ٢٥ تموز ١٩٤٩ بتشكيل حكومة جديدة قامت بالإفراج عن المعتقلين في الجبهة.

انقلاب الدستور في اليمن : (١٧ شباط – ١٣ آذار ١٩٤٨) :

يعود أول اتصال لجماعة الإخوان المسلمين باليمن إلى انعقاد المؤتمر الخاص بقضية فلسطين في لندن عام ١٩٣٨، إذ أوفد مكتب الإرشاد العام محمود أبو السعود كي يعمل سكرتيراً ومترجماً للوفد اليمني إلى المؤتمر(٢٤٧). ثم تعززت الاتصالات عن طريق اليمنيين الذين يدرسون في القاهرة أو يزورونها، أو من خلال لقاء البنا ببعض الشخصيات الشافعية المعارضة في موسم الحج، ومن خلال نشاط المدرسين المصريين الإخوانيين الذين كانوا يوزعون منشورات الجماعة(٢٤٨). وجرياً على عادته بإرسال مذكرات النصيحة والتبليغ إلى القادة المصريين والعرب طالب البنا في رسالة إلى الإمام يحيى إمام اليمن بإقامة حكومة دستورية، وبالعفو عن المعارضين اليمنيين في المهجر(٢٤٩) ويقصد بهم أعضاء الجمعية اليمنية الكبرى أو من تم الاتفاق على تسميتهم بـ"الأحرار" الذين كان محمد محمود الزبيري أبرز وجهٍ قياديٍ وسياسيٍ لهم. ومن هنا يجري وصفه دوماً بـ"أبي الأحرار".

أوفد البنا في نيسان ١٩٤٧ الفضيْل الوِرْتلاني إلى صنعاء كي يعمل على تأسيس فرع لشركة محمد سالم المصرية للمواصلات البرية في شكل شركة يمنية مساهمة. وكانت الشركة ستاراً لعمله السياسي. ولد الورتلاني في محافظة قسنطينة بالجزائر عام ١٩٠٧،

ودرس في جامعة الزيتونة ثم تتلمذ على يد الشيخ عبد الحميد بن باديس وانضم كعضو مؤسس إلى جمعية العلماء في الجزائر. وفي سنة ١٩٤٣ سافر إلى فرنسا كمندوب عن جمعية العلماء المسلمين كي يتصل بالجالية الجزائرية في فرنسا، إلا أن السلطات الفرنسية طاردته ونفته، فالتجأ إلى مصر وشكل عام ١٩٤٢ لجنة الدفاع عن الجزائر ثم أسس عام ١٩٤٤ جبهة الدفاع عن شمال إفريقيا[٢٥٠]. وقد تعرف الزبيري "أبو الأحرار" اليمنيين على الورتلاني في ندوات المجاهد الفلسطيني محمد علي الطاهر والإصلاحي الإسلامي الأمير شكيب أرسلان في القاهرة، وارتبط بهما بعلاقات وثيقة[٢٥١]. ومع أن الورتلاني لم يكن عضواً منظماً في جماعة الإخوان المسلمين فإنه يمكن القول إن البنا اعتمد عليه كثيراً في نشاط الجماعة، فساهم في الإشراف على تنظيم جماعتي الإخوان المسلمين في الكويت ولبنان. أما في اليمن فقد استقبل بوصفه خليفة جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده. وتمكن الورتلاني من خلال اتصالاته بالسلطة والمعارضة في آن واحد، عبر البعثة التعليمية المصرية الإخوانية النشيطة من إعداد تقرير عن وضع اليمن، نشرته جريدة "الإخوان المسلمين" اليومية في ٣ آب ١٩٤٧ وقدم له حسن البنا مطالباً إمام اليمن بإقرار الإصلاحات الإدارية والاقتصادية والاجتماعية حتى لا يدع ثغرة ينفذ منها الاستعمار الأجنبي[٢٥٢].

لعب الورتلاني دور المهندس في انقلاب الدستور، إذ كان ضابط الاتصال ما بين مختلف المجموعات المعارضة في الشمال والجنوب. وفي ١٧ شباط ١٩٤٨ تمكن المتآمرون من قتل الإمام العجوز يحيى في كمين، وبويع عبد الله الوزير أميراً للمؤمنين. أيدت جماعة "الإخوان المسلمين" الانقلاب فور وقوعه، ونشطت في مصر وسورية والعراق لحشد أوسع تأييد له، واتصلت بجامعة الدول العربية كي تعترف بالحكومة الجديدة، بل وهنأت صحيفة الإخوان المسلمين "الأمة اليمنية... بنظامها الجديد وإمامها الصالح" وتلقى الإمام الانقلابي الجديد برقية تهنئة من حسن البنا، وانفردت صحيفة الإخوان المسلمين بنشر "الميثاق الوطني المقدس" الذي أعلنه الانقلابيون بعد ٤٨ ساعة من قيام الانقلاب.

وادعت الصحيفة أن "الجمعية اليمنية الكُبرى" المعارضة للإمام يحيى قد فوَّضت "المرشد العام في التحدث باسمها أمام الجامعة العربية". في حين عبرت الحكومة الجديدة عن رغبة الإمام بأن يزور البنا اليمن. من هنا أوفد البنا صهره عبد الحكيم عابدين السكرتير العام لجماعة الإخوان المسلمين وأمين إسماعيل سكرتير تحرير صحيفة الإخوان المسلمين وعبد الرحمن نصر مدير وكالة الأنباء العربية إلى اليمن لمساعدة الحكام الجُدد وإرشادهم. في حين عينت الحكومة الانقلابية الدكتور مصطفى الشكعة - أصبح لاحقاً عميداً لكلية آداب جامعة عين شمس - وهو شخصية إخوانية كان يعمل في البعثة التعليمية المصرية في صنعاء مديراً للإذاعة[٢٥٣].

نشر الانقلابيون وثيقة بعنوان "الميثاق الوطني المقدس لثورة اليمن". ويمكن اعتبار هذه الوثيقة ثاني وثيقة دستورية في كامل منطقة الخليج والجزيرة العربية الطبيعية بعد وثيقة دستور ١٩٣٨ في الكويت. ادعت الوثيقة أنها نتجت عن اجتماع "ممثلي الشعب اليمني على اختلاف طبقاتهم في هيئة مؤتمر"، وأن نظام الحكم في اليمن هو "شوري دستوري بما لا يخالف الشريعة"، وأعلنت الوثيقة عن تشكيل مجلس شورى مؤقت يضطلع بدور مجلس نواب إلى حين انعقاد جمعية تأسيسية تضع دستور البلاد، وتم إخضاع سلطات الإمام في إبرام المعاهدات أو عزل الوزراء أو المديرين أو أمراء الألوية (المحافظون) إلى مجلس الشورى، ولا تصبح هذه القرارات شرعية إلا إذا أقرها غالبية أعضاء المجلس. أما عن طريقة تشكيل مجلس الشورى فقد أقرت الوثيقة احتمال تشكيله بطريقة الاقتراع المباشر من كافة اليمنيين الذكور الذين لا تقل أعمارهم عن ثلاثين سنة على ألا يقل عدد ممثلي المدن عن الثلثين. واعترافاً بدور الفضيل الورتلاني في هندسة الانقلاب فإن ملحق الوثيقة أقر تعيينه "مستشاراً عاماً للدولة"[٢٥٤] بدرجة وزير، كما أجمع مجلس الوزراء على أن يطلب من الشيخ حسن البنا والفريق عزيز المصري أن يكونا مستشارين عموميين للدولة[٢٥٥].

أما الجامعة العربية فأرسلت بناء على طلب الحكومة الانقلابية الذي نقلته جماعة الإخوان المسلمين وفداً رسمياً، غير أن الملك فاروق عرقل سفر الوفد فاضطر للتوجه إلى جدة بحراً. إذ أخذ سيف الإسلام عبد الله ينشط في القاهرة ضد الانقلابيين، ويتهم الإخوان المسلمين بوقوفهم خلف الانقلاب، في الوقت نفسه الذي تمكن فيه أحمد بن يحيى ولي العهد من اقتحام صنعاء واستباحتها. وأما الفضيل الورتلاني مهندس الانقلاب والمستشار العمومي للدولة فقد كان في جدة لمقابلة وفد الجامعة العربية. وقد رفضت جميع الدول العربية استقباله، إلى أن توسط الإخوان المسلمون لدى الحكومة اللبنانية لقبوله لاجئاً في بيروت(٢٥٦). ثم استقر في تركيا وتوفي فيها عام ١٩٥٧. في حين أن الملك فاروق الذي ضيَّع بريقه، وأخذت التظاهرات تهتف بسقوطه، رأى في انقلاب الإخوان في اليمن رسالةً مباشرة لما يبيِّته البنا لعرشه، وهو ما كان أحد دوافع حل الجماعة وقتل البنا.

الجهاز السري الخاص :

يعود تشكيل أول جهازٍ فدائيٍ أو سري خاص إلى حزب الوفد أثناء ثورة ١٩١٩. وقد تشكل هذا الجهاز لاغتيال الجنود والضباط الإنكليز، فاغتال السير لي ستاك سردار الجيش المصري والحاكم العام للسودان. إلا أن الوفد استخدمه أيضاً ضد المنشقين عنه، فاتهم باغتيال حسن باشا عبد الرازق وإسماعيل بك زهدي في ١٧ ت٢ ١٩٢٢، واللذين كانا ينتميان لحزب الأحرار الدستوريين المنشق عن الوفد(٢٥٧). وقد شكَّل الوفد في كانون الثاني ١٩٣٦ منظمة القمصان الزرقاء شبه العسكرية التي اضطلعت بأداء مهام الردع السياسي، وكان بإمكانها أن تحاصر بيوت قادة المعارضة وأن تطلق الرصاص عليها(٢٥٨). إلا أن أول محاولة عملية اغتيالٍ سياسي سترتبط بمنظمة "القمصان الخضراء" التابعة لحركة مصر الفتاة، حيث حاول عز الدين علمر في ٢٨ ت٢ ١٩٣٧ أن يغتال النحاس باشا رئيس الحكومة الوفدية.

تشكّلت في فترة ١٩٤٠ - ١٩٤٢ عدة كتل إرهابية وطنية منظمة، استهدفت الجنود الإنكليز ومعسكراتهم، غير أن أول ظهور لجهازٍ سريٍ في النصف الأول من الأربعينيات سيرتبط بالجهاز الخاص للمنظمة الصهيونية المصرية التي أُعيد تشكيلها عام ١٩٤٣. وقد قام جهازها بمحاولة تفجير قصر "أنطونياس" أثناء توقيع ميثاق تأسيس الجامعة العربية عام ١٩٤٤، وباغتيال اللورد والتر موين الوزير البريطاني المقيم في الشرق الأوسط. وفي النصف الثاني من الأربعينيات الذي تميز بكثافة العنف السياسي وشدة مظاهره المختلفة من مظاهرات وإضرابات وأحداث شغب وعمليات اغتيال ونسف وتفجير، ظهر نشاط الأجهزة السرية الخاصة لكل من جماعة الإخوان المسلمين وحركة مصر الفتاة والحزب الوطني. وسعت هذه المنظمات لتشكيل تنظيمات عسكرية لها في الجيش أو التنسيق مع بعض كتله الراديكالية المسيَّسة، وشمل ذلك حزب الوفد نفسه الذي قيامت منظمته الشبابية "الرابطة الوفدية" ببعض عمليات النسف والتفجير، كما شمل المنظمة الشيوعية الرئيسية الفعَّالة وهي الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني (حدتو) التي نظمت خلايا عسكرية لها في الجيش، لعبت دوراً هاماً في حركة الضباط في ٢٣ تموز ١٩٥٢.

يمكن القول إن فترة ١٩٤٦ - ١٩٤٩ قد شهدت أعلى معدلات العنف السياسي في التاريخ المصري الحديث سواء كان هذا العنف رسمياً أم غير رسمي، وذلك من حيث تكرار الأحداث وتواصلها ودرجة شدتها، مما يسمح بوصف هذه الفترة بفترة عنفٍ مستمر وممتد، تميز فيه العنف بطابعه المركّب، وبتعدد الأطراف المنخرطة فيه، وهو ما يعبر بوضوح عن اختلال النظام السياسي والاجتماعي وانعدام استقراره. تتحدد أشكال العنف السياسي غير الرسمي أو الحكومي خلال تلك الفترة بـ: التظاهرات التي امتزجت غالباً بالإضرابات العمالية والطلابية، وتخللها تدمير جماعي لبعض الممتلكات، وانتهت بصدامات دامية مع البوليس والجنود الإنكليز، وبعمليات النسف والتفجير المنظَّمة من قِبل خلايا إرهابية سرية محترفة، وبعمليات الاغتيال السياسي الفردي المنظَّم والمخطط مسبقاً ضد شخصيات حكومية رسمية وحزبية. وقد استهدفت التظاهرات -

الإضرابات التي تحولت إلى أحداث شغب، وعمليات النسف والتفجير، ورمي القنابل وإشعال الحرائق، بشكلٍ يكاد يكون ثابتاً النقاط العسكرية الإنكليزية والمؤسسات الاقتصادية والمالية اليهودية بما فيها الحي اليهودي[٢٥٩] . وارتبطت هذه المؤشرات طرداً مع عجز الحكومات المصرية عن إيجاد حلٍ للقضية المصرية بطريقة المفاوضات، ورفع الحركات الراديكالية لشعار الجلاء الفوري ووحدة وادي النيل، ولا سيما في ذكرى وعد بلفور وقرار التقسيم وما تبعه من نشوب الحرب العربية - الإسرائيلية عام ١٩٤٨، وقد شاركت في هذه العمليات مختلف الحركات السياسية الراديكالية بما في ذلك بعض الضباط في الكتل الراديكالية العسكرية في الجيش المصري. و لم تحظَ هذه العمليات بالطبع بالمشروعية القانونية، لكنها حظيت في سياق النصف الثاني من الأربعينيات بشرعية سياسية شعبية، بمعنى توفر سياقٍ يقبلها ويبررها بل ويحرِّض عليها. أما عمليات الاغتيال السياسي الفردي المنظَّم ضد شخصياتٍ حكوميةٍ وحزبية، فكانت ذات وظائف متعددة وغير متطابقة. وقد طالت هذه العمليات الرموز الحكومية الرسمية من نوع الدكتور أحمد ماهر باشا رئيس الوزراء (اغتيل في ٢٤ شباط ١٩٤٥) والقاضي الخازندار (٢٢ آذار ١٩٤٨) واللواء سليم زكي حكمدار القاهرة (٤ ك١ ١٩٤٨) ثم محمود فهمي النقراشي باشا رئيس الحكومة السعدية (٢٨ ك١ ١٩٤٨) ومحاولة قتل الدكتور محمد حسين هيكل رئيس مجلس الشيوخ ورئيس حزب الأحرار الدستوريين برمي قنبلة على منزله (٣ ك١ ١٩٤٦) ومحاولة اغتيال حامد جودة رئيس مجلس النواب. أما العمليات ضد رموز المعارضة السياسية وتحديداً الوفدية فقد تلخصت بمحاولة اغتيال النحاس باشا زعيم حزب الوفد (كانون الأول ١٩٤٥) وباغتيال أمين عثمان الذي كان يعتبر سفير الإنكليز في حزب الوفد (كانون الثاني ١٩٤٦) وبمحاولة نسف بيت النحاس باشا (٢٥ نيسان ١٩٤٨). إذا كانت عمليات الاغتيال الموجهة ضد الرموز الوفدية قد قامت بها كتلة حسين توفيق الإرهابية الوطنية المحترفة بالتنسيق مع مجموعة "الحرس الحديدي" المتصلة بالقصر، ومع بعض أطراف الكتل الراديكالية العسكرية في الجيش

المصري[٢٦٠] . فحظيت بشرعيةٍ سياسيةٍ في أوساط الحركات الوطنية الراديكالية والمتطرفة بحكم أن هدفها موجه إلى رموز انقلاب شباط ١٩٤٢ وإلى سياسة الوفد التقليدية بتحقيق الجلاء والاستقلال عن طريق المفاوضات، فإن معظم عمليات الاغتيال الفردي الأخرى الموجهة ضد رموز السلطة الحكومية القضائية قد نفذها الجهاز السري الخاص لجماعة الإخوان المسلمين.

١ – نشأة الجهاز الخاص وتكوينه وعلاقته بالجيش

كان اغتيال الدكتور أحمد ماهر باشا رئيس الحكومة رئيس حزب السعديين في ٢٤ شباط ١٩٤٥ أول عملية ينفذها الجهاز الخاص في جماعة الإخوان المسلمين. ولم ينفذها الجهاز باسم جماعة الإخوان المسلمين بل باسم اللجنة العليا للحزب الوطني، إذ كان الجهاز مخترقاً لكافة الأجهزة الإرهابية السرية الأخرى في الحركات الراديكالية المصرية. ومن هنا فإن المحامي المتدرب محمود العيسوي الذي نفَّذ عملية الاغتيال قد سلَّم نفسه للسلطات بوصفه من أنصار اللجنة العليا للحزب الوطني وليس بوصفه عضواً في جماعة الإخوان المسلمين التي أمره جهازها السري بتنفيذ العملية[٢٦١] . انتقاماً منه لتزييفه الانتخابات وإسقاطه لمرشحي الجماعة إلى البرلمان، ومجاهرته بالعداء للجماعة. وقد وقَّتت الجماعة عملية الاغتيال ونفذتها في سياق يقبلها نسبياً وهو سياق تعبئة الوفد للشارع ضد حكومة أحمد ماهر باشا واتهامه بـ"الخيانة". فكانت حملة الوفد ضد أحمد ماهر باشا نوعاً من طلقة في مسلس الإخوان المسلمين. فمتى تأسس الجهاز وما بنيته الأساسية ؟

ليس معروفاً على وجه الدقة تاريخ تشكيل جماعة الإخوان المسلمين لـ"النظام الخاص" أو ما عُرف خارجها بالجهاز السري الخاص. وقد حدَّد الأعضاء أنفسهم تاريخ إنشاء الجهاز ما بين ١٩٣٠ – ١٩٤٧ وهو ما يدل على غموضه وسريته التامة. غير أن التقدير الأدق والمرَّجح الذي يقبله سياق الأحداث هو تحديد نشوئه في أواخر ١٩٤٢ أو

أوائل ١٩٤٣ أي إثر المحنة الأولى[٢٦٢] التي أمر فيها البريطانيون حكومة سري باشا بإبعاد البنا ووكيله إلى مكان ناءٍ وبإغلاق صحف الجماعة ومكاتبها بتهمة دعاوتها للمحور، ثم قاموا باعتقاله في سجن الزيتون، مع اثنين من القادة الأساسيين للجماعة.

يمكن أولياً اعتبار تشكيل هذا الجهاز مأسسةً لاحقة لمرتبة "المجاهد" التي اعتبرها المؤتمر العام الثالث (١٩٣٥) أعلى مراتب العضوية، وحدَّد اصطفاءها الدقيق من الأعضاء العاملين في الجماعة أي ممن هم حكماً أعضاء في فرق الجوالة ببرامجها التدريبية شبه العسكرية. وقد اشتملت "الواجبات العشر" الملقاة على عضو الجماعة على "كتمان السريرة"[٢٦٣] . وربما كان ذلك هو ما دفع المحامي فهمي أبو غدير عضو مكتب الإرشاد العام والشيخ عمر التلمساني المرشد العام لاحقاً إلى تقدير نشوء هذا الجهاز في عام ١٩٣٥ أو ١٩٣٦ في شكل وحدة نخبوية صغيرة مرتبطة مباشرة بالمرشد العام[٢٦٤] . وما يدعم ذلك أن المؤتمر العام الثالث ألزم كلَّ من يتم ترشيحه إلى مرتبة "المجاهد" باتباع دورة تربيةٍ أو إعداد حزبيٍ خاصةٍ بمكتب الإرشاد العام[٢٦٥] . إلا أنه من الصعب على الباحث الاقتناع بأن البنا شكَّل منذ ذلك الوقت الجهاز السري، إذ كان إقرار المؤتمر الثالث لمرتبة "المجاهد" إقراراً بمفهوم نخبوي للعضوية تحت تأثير مفهوم الجهاد وتأثر البنا بتجربة الشيخ عز الدين القسام في فلسطين عام ١٩٣٥ أكثر منه مأسسةً تنظيميةً. فهناك مؤشرات عديدة تدل على أن البنا قصد في تلك المرحلة من إقرار مرتبة "المجاهد" نوعاً من استيعابٍ واحتواءٍ لما يمكن أن يبرز في الجماعة من ميول راديكالية أكثر مما قصد إطلاق تلك الميول ومأسستها. وهو ما يفسر موقفه الحاسم المضاد لتشكل تيار "جهادي" في الجماعة عام ١٩٣٩، مع امتصاصه لهذا التيار في شكل تأجيل أسلوبه في العمل إلى المرحلة النهائية في تطور الجماعة.

من هنا ترافق إنشاء الجهاز الخاص مع عملية إعادة البناء التنظيمي للجماعة، من بناءٍ كتائبيٍ عريضٍ إلى بناءٍ خلويٍ ضيقٍ. أي الانتقال من نظام الكتائب الذي أحدثه البنا عام ١٩٣٧ في شكل ثلاث كتائب : عمالية وطلابية ومهنية (للموظفين والتجار)[٢٦٦] إلى

"نظام الأسر التعاوني" في أواخر عام ١٩٤٣[٢٦٧] . فلم تكن الكتائب في حقيقتها سوى نوعٍ من منظمات أو أقسام قطاعية مهنية لأعضاء الجماعة، لا تنسجم مع الخصائص المفترضة في جهازٍ سريٍ خاص. وتتلخص وظيفة عملية إعادة البناء تلك في البناء الخلوي للجماعة، إذ تفرعت الشعبة لأول مرة تنظيمياً إلى مجموعة أسرٍ أو خلايا، يتألف كل منها من خمسة أعضاء، ويعيشون الاندماج في الجماعة يومياً، بشكلٍ يكون فيه العضو في كل لحظاته إخوانياً. فشكلت الأسرة أو الخلية بحسب تعبيرنا تبعاً لذلك الوحدة التنظيمية القاعدية الأساسية للجماعة.

قامت وحدات الجهاز الخاص من الناحية التنظيمية على أساس نظام الأسر أو الخلايا. وكان على عضو النظام الخاص الذي يفترض به المرور في نظام الجوَّالة أي في مرتبة العضوية العاملة أن يؤدي قسم البيعة للمرشد العام. وليس أداء القسم هنا هامٍ إذ أن العضو العامل يؤديه بصورة اعتيادية، بل الهام فيه أنه يتم في "غرفة مظلمة تماماً" على "مصحف ومسدس" بـ"الطاعة للمرشد العام في المنشط والمكره"[٢٦٨] . وهو ما ينسجم مع طقوس المنظمات أو الأخويات الشديدة السرية. ثم تحدَّد قسم البيعة بـ" أقسم بالله أن أكون حارساً لمبادئ الإخوان، مجاهداً في سبيل الله على السمع والطاعة في المعروف، وأن أجاهد في ذلك ما استطعت"[٢٦٩] .

كان للجهاز الخاص مفتٍ دينيٍ يقرر الشرعية الدينية لقرار الجهاز بالاغتيال، وقد اضطلع الشيخ سيد سابق صاحب المؤلفات الفقهية التي من أبرزها "فقه السنة" بهذه الوظيفة[٢٧٠] . وكان الجهاز قبيل تنفيذه للعملية يعقد محاكمةً داخليةً غيابيةً للمتهم، وتُقرَّر فيها شرعية اغتياله بحضور المرشحين للتنفيذ، في جلسة طقوسية[٢٧١] . إلا أن قائد الجهاز عبد الرحمن السندي ما عاد إبَّان انفراده بالسلطة يراعي تماماً هذه القواعد "الدستورية"، مما أوجد نوعاً من ازدواجية في السلطة داخل الجماعة سنتوقف عندها لاحقاً.

تألف النظام الخاص من ثلاث شُعبٍ أساسية هي : التشكيل المـدني وتشـكيل الجيش وتشكيل البوليس. وألحقت بالنظام تشكيلات تخصصية مثل "جـهاز التسـليح" و"جهاز الإخبار". وقد عمل الجهاز الأخير كجهازٍ استخباريٍ للجماعة، وكـان مـن وظائفه التسلل إلى التنظيمات الأخرى وإلى أجهزتها السـرية الخاصـة بمـا في ذلـك التنظيمات الشيوعية(٢٧٢) . وقد حظيت العلاقة بالجيش، وإيجاد الجماعة لتنظيم عسكري لها فيه باهتمام البنا. تعود اتصالات الكتل الراديكالية العسـكرية في الجيـش بجماعـة الإخوان المسلمين أو العكس إلى عام ١٩٤٠. حين حاول الفريق عزيز المصري توحيـد جماعة الإخوان المسلمين وحركة مصر الفتاة في تنظيمٍ واحدٍ للوقوف ضد البريطـانيين، وكان المصري رمز وطنية الجيش يومئذ في عيون الضباط الشباب، يريد من الجماعـة أن تكون جماعة "أفندية" حديثة. ويبدو أنه تحت تأثيره تم تشكيل نوع من قيـادة رباعيـة سياسية – عسكرية تضم الإخوان المسلمين وحركة مصر الفتاة والحزب الوطني والكتلـة العسكرية الراديكالية في الجيش التي ارتبطت في مرحلة بالفريق المصري(٢٧٣) . غـير أن المفاجئ هنا أن الكتلة العسكرية الراديكالية التي كان يقودها الطيار حسن عزت وأنـور السادات وعبد المنعم عبد الرؤوف قد تعرفت على المصري بواسطة البنا(٢٧٤) . وقد يعني ذلك وجود علاقات مستقلة للبنا مع العسكريين. لم يتبلور تفكير البنا بإيجـاد جنـاحٍ عسكري للجماعة يستوعب الضباط الراديكاليين في الجيش إلا بعد حادث فبراير ١٩٤٢ (الذي أرغمت فيه الدبابات الإنكليزية الملك على إعادة الوفد إلى السلطة). إن ما كُتب عن هذا الحادث المفصلي فعلاً في تاريخ مصر غزير للغاية. ونختصره برؤيـة الآلاي الأول في سلاح الفرسان أي الدبابات خالد محي الدين، إذ يصفه بأنه "كان إهانةً مريرةً لمصـر وللملك وللجيش، فاختلطت هذه المسائل معاً، ولم يكن من السهل الفصل بينـها" إذ اجتمع إثر الحادث "حوالي ٣٠٠ أو ٤٠٠ ضابط يتداولون بحدة"(٢٧٥) ما حدث. بينمـا كان البنا يدخل في تفاهم تكتيكيٍ مع الوفد ويؤيد في آذار ١٩٤٢ حكومتـه مقـابل إطلاق حرية العمل للجماعة، اتصلت الكتلة الراديكالية العسكرية بـه وطلبـت منـه

مؤازرتها لإبادة الجيش الإنكليزي المتقهقر أمام هجوم روميل في الصحراء الغربيـــة[٢٧٦] . في الوقت الذي ستعتقل فيه السلطات اثنين من أعضاء الجماعة لتخزينهما كميات مـــن الأسلحة والعتاد بغية ذلك[٢٧٧] وهو ما سيشكل عام ١٩٤٨ حيثية استند إليها النقراشي باشا في قرار حل الجماعة[٢٧٨] . وحين فرَّ السادات من معتقلـــه عـــام ١٩٤٤ عـــاود الاتصال بالبنا، وقدَّم له نائبه الضابط عبد المنعم عبد الرؤوف الذي سيغدو مـــن أبـــرز الضباط الإخوانيين المندمجين عضوياً بالجماعة والمخلصين لها[٢٧٩] . وكان البنـــا قُبيـــل اعتقاله وحسن عزت في ت٢ ١٩٤٢ قد سرَّب كل المعلومات المتعلقة بكتلته العســكرية إلى البنا[٢٨٠] .

كانت كتلة أنور السادات – حسن عزت – عبد المنعم عبد الرؤوف على صلـــة بالقصر من خلال الضابط الدكتور يوسف رشاد طبيب الملك الخاص ويده اليمـــنى في الجيش، فقد كان الملك في "منتصف الأربعينيات لم يزل محبوباً من قطاعات من الجيـــش، وكان البعض منهم يعتبر أن ولاءه للملك هو جزء من ولائه لمصر... وكثيراً ما كـــان الملك يقدم نفسه لقطاعٍ من الضباط بأنه وطني، ويريد تطـــهير البـــلاد مـــن عمـــلاء الاستعمار"[٢٨١] وقد شكَّل في ذلك الوقت مجموعة "الحرس الحديـــدي"[٢٨٢] بزعامـــة مصطفى كمال صدقي والتي كانت على صلة وثيقة بالتنظيمات الراديكالية وأجـــهزتها السرية مثل حركة مصر الفتاة، مثلما هي على صلة بأكثر من طرف في أوساط الضبـــاط الراديكاليين. وتمكن البنا من تجنيد كادرٍ قياديٍ أساسيٍ في تلك الكتلة وعلاقاتها هو عبد المنعم عبد الرؤوف الذي أثبت وفاءً لا محدوداً للجماعة والتزاماً تاماً بها.

أوكل البنا قيادة التنظيم العسكري الإخواني إلى الصاغ المتقاعد محمـــود لبيـــب المفتش العام لفرق الجوالة في جماعة الإخوان المسلمين. غير أن عبد المنعم عبد الـــرؤوف الذي أصبح هنا إخوانياً يطيع المرشد العام في "المنشط والمكـــره" قـــد لعـــب الـــدور الاستراتيجي في تكوين التنظيم العسكري الإخواني في الجيش. فقد تمكن مـــن خـــلال حركته الدينامية ولولبيتها من أن يصل الضباط الراديكاليين ببعضهم، وأن يصل هـــؤلاء

بجماعة "الإخوان المسلمين". وكان هؤلاء الضباط يبحثون عن دعمٍ سياسي لهم، إذ غدوا بدورهم ساسة في زي الضباط. غير أن البنا الذي أثبت دوماً دهاءه التنظيمي وقدراته القيادية العملية الفعّالة، لم يتعامل مع هذا التنظيم الجديد الناشئ إلا ككتلةٍ إخوانيةٍ عسكريةٍ لا يطلب منها أداء التزامات العضو في الجماعة. إلا أنه اجتذب كوادرها القيادية ونظمها في الجماعة. وكان من بين هؤلاء الكوادر كما هو مثبت اليوم بشكل حاسم، جمال عبد الناصر وخالد محي الدين اللذان انتسبا إلى "النظام الخاص" وأديا قسم البيعة في الغرفة المظلمة على مصحف ومسدس، للمرشد العام في المنشط والمكره[٢٨٣]. ويمكن القول إنه في حدود نهاية عام ١٩٤٤ وأوائل عام ١٩٤٥، شكّلت جماعة الإخوان المسلمين جناحها العسكري في الجيش أو كتلتها العسكرية ونظمت كوادرها الأساسية في الجهاز الخاص. وفرضها ذلك كقوة سياسية أساسية ذات ذراعٍ ضارب.

٢ – ازدواجية السلطة

أقصى الملك حكومة الوفد في تشرين الأول ١٩٤٤، أي في الوقت الذي أصبحت فيه جماعة الإخوان المسلمين قوةً "مليونية" ذات كتلة عسكرية في طور التكون وجهاز سري معبأ وقادر على العمل. إلا أن هذا لا يدل في هذه اللحظة على أن البنا قد فكّر بذراعه السري الخاص في الجماعة والجيش كأداة للتغيير، بقدر ما يدل على أنه ادّخر هذا الذراع لدعمه في حال الوصول إلى السلطة بالطرق الدستورية. بكلامٍ آخر كانت استراتيجية البنا تتلخص هنا في إيصال مندوبين للجماعة إلى البرلمان بطريقة الانتخابات وبشكلٍ رمزي. من هنا حرص على أن يتقدم مرشحو الجماعة بصفاتهم الشخصية وليس بصفاتهم الإخوانية، وكان يريد في ذلك تأمين ضمانة برلمانية لعمل الجماعة وتطورها في الأطر الدستورية، نظراً لما للبرلمان من أهميةٍ استراتيجيةٍ في القرار السياسي للحكومة. غير أن أحمد ماهر باشا الرئيس السعدي للحكومة أصر على استبعاد

الجماعة من حق دخول الانتخابات تحت طائلة إسقاطها. ورغم أن البنا فسخ تفاهمه السابق مع الوفد الذي قاطع هذه الانتخابات، مما أحدث بداية المشكلة في هذا الظرف بين الإخوان المسلمين والوفد، فإنه تحدى أحمد ماهر باشا في استمرار ترشيح الجماعة لممثليها كما حاول أن يبرر للوفد أن هذا الترشيح يستند إلى قرار مؤسسي للمؤتمر السادس (١٩٤١) بخوض الجماعة لأية انتخابات نيابية. و لم يفعل أحمد ماهر باشا إزاء ذلك سوى تزييف الانتخابات وإسقاط مرشحي الجماعة عنوةً، مما كلفه دفع رأسه ثمناً لذلك حين اغتاله الجهاز السري.

لقد أبدى البنا خلال هذه الفترة وجهات نظرٍ شديدة المرونة، تدل على أنه يرغب للجماعة أن تعمل في الأُطر الدستورية بغض النظر عما يقدره البعض من نواياه المضمرة بشأن مصير هذه الأُطر. فقد سئل عن شرعية اليمين الدستورية في حال انتخابه لمجلس النواب بما تتضمنه من احترام الدستور فأجاب بمرونةٍ جلية "إن الدستور المصري بروحه وأهدافه العامة من حيث الشورى وتقرير سلطة الأمة وكفالة الحريات لا يتناقض مع القرآن، ولا يصطدم بقواعده وتعاليمه، وبخاصة وقد نُصَّ فيه على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام" ورأى البنا أن أي تعديلٍ في الدستور يجب أن يستند إلى "نص الدستور نفسه" من حيث أن ذلك "من حق النواب بطريقة قانونية مرسومة، وتكون النيابة البرلمانية حينئذ هي الوسيلة المثلى لتحقيق هدف الإخوان من قولهم القرآن دستورنا"(٢٨٤)

كان تزييف الحكومة للانتخابات وإسقاطها لمرشحي الجماعة يعني أن النظام الليبرالي الدستوري المصري لا يستطيع أن يستوعب جماعة الإخوان المسلمين إلا كجماعة دعوة دينية، في الوقت نفسه الذي تصل فيه مراءاة قادة هذا النظام إلى حدِّها الأقصى بمحاولة استخدام الجماعة ضد خصومه السياسيين، وتحديداً الوفد، الذي وإن تصدعت شرعيته إثر حادث فبراير ١٩٤٢ فإنه لم يفقد أصالة تمثيله لمبدأ الديموقراطية والاستقلال. وقد تمثلت سياسة الوفد منذ حادث فبراير بإطلاق حرية العمل للجماعة

ودعمها على أن تكون مستقلة عن تأثير القصر وأحزاب الأقليات. غير أن الجماعة كان لها طموح مستقل للهيمنة والسيطرة. واعتقدت أو زعمت دوماً أنها ليست مطيّةً يستخدمها أحد بل تستخدمه وفق غاياتها النهائية. وحاول البنا في المجابهة مع حكومة أحمد ماهر السعدية الأقلوية أن يثبت هذا الدرس، إلا أنه كلّله بانتقامٍ دمويٍ ثأريٍ وهو قتل أحمد ماهر الذي كان أول عملية للجهاز السري في جماعة الإخوان المسلمين.

إنه لمن المستحيل على من يتعرف على خطط البنا وتفكيره الحركي وسياسته البراغماتية أن يقتنع بأن البنا اعتبر نمط الجهاز السري في الجماعة والجيش على أنه نمط وصول جماعة الإخوان المسلمين إلى السلطة، رغم كل ما فعله البنا في سبيل بناء هذا النمط كمنظمة ضغط أو ارتكازٍ مستقبلي، تمكّنه من تلقين الخصوم دروسه الأساسية. لقد تضاعفت قوة جماعة الإخوان المسلمين في ظل حكومة الوفد من ٥٠٠ شعبة إلى ١٥٠٠ شعبة. وظهرت الجماعة طوال فترة حكم الوفد من شباط ١٩٤٢ إلى تشرين الأول ١٩٤٤، وكأنها في رعاية الوفد أو حمايته بل وتعضيده المباشر، وهو ما كان الأمر عليه. إلا أن البنا الذي كان يفكر بجماعته كقوة قيادية مستقلة، أوقع كل تلك الحسابات في الخطأ، فلم يكن يمارس مع من تعاون أو تحالف أو تفاهم معه سوى خدعة تكتيكية، تنتمي إلى عالم السياسة المباشر. وقد زجَّ ذلك جماعته مباشرةً في مشكلة أساسية حول نوعية التحالفات السياسية للجماعة. وكان رده حاسماً في تجنب طريق التحالف مع الوفد وطرح الجماعة كبديلٍ عنه. وأدى ذلك إلى نتائج خطرة للغاية، شقت الحركة الوطنية قطبياً إلى إخوان ووفديين، فكان لكل منهما قوى تدعمه وتستظل به.

كان ما يمكن تسميته بالتيار الوفدي السياسي في الجماعة هائلاً، فقد تزعمه أحمد السكري وكيل الجماعة والرفيق الأول للبنا. وخلال عام ١٩٤٦ - ١٩٤٧ صدّع هذا التيار الوفدي الجماعة تماماً، فقالت إحدى الصحف "تلقى المركز العام للإخوان المسلمين ألوف الاستقالات من شتى جهات القطر"(٢٨٥) . وقد فقد البنا خلال هذه الفترة المتأزمة

سيطرته المُحكمة على الجماعة، فلجأ إلى الجهاز السري كأداة تنظيمية أو كسلاح طوارئ له. وحوَّل رئيس الجهاز صالح العشماوي إلى وكيلٍ للجماعة في حين اختار أخيراً شاباً يدعى عبد الرحمن السندي رئيساً للجهاز. لقد عوَّض الجهاز السري هنا عن ضعف سيطرة البنا على الجهاز القيادي القاعدي. من هنا أدى هذا الاعتماد إلى تعزيز سلطة الجهاز السري، وخلق إحساسٍ مستقلٍ له بنخبويته ودوره الاستراتيجي في حماية الدعوة وردع خصومها وضمان أمنها واستمرارها. غير أن ذلك أوجد في الجماعة نوعاً من ازدواج سلطة ما بين المرشد العام وقائد الجهاز السري. وظهر ذلك على المستوى السيميولوجي في تعامل السندي ندِّياً مع البنا[٢٨٦] ، وفي اختصاره للإجراءات البيروقراطية في القرار السياسي للجهاز وتبنيه مبدأ المبادرة استناداً إلى بعض الإشارات التي يطلقها حسن البنا. ولم يكن هناك للبنا مشكلة مع هذه المبادرات التي تولاها السندي وحولت حياة البريطانيين واليهود المصريين إلى أسابيع رعب، فأطلق لها البنا حريةً تكاد تكون تامة. غير أنه ما إن تورط الجهاز باغتيال المستشار أحمد الخازندار في ٢٢ آذار ١٩٤٨ انتقاماً منه لحكمه بالسجن على إخواني هاجم الجنود الإنكليز في النوادي الليلية، حتى أحس البنا بالعطب وبازدواجية السلطة في الجماعة. فقد كان يريد للجهاز أن يعمل أي شيء إلا توريطه مع الحكومة، ومن هنا كان حرصه على معاقبة أحمد ماهر باشا باسم الحزب الوطني وليس باسم الإخوان المسلمين. غير أن السندي الذي كان يعقد في جهازه محاكمة داخلية لمن يتقرر اغتياله، ادعى بأن المرشد العام أفتى بقتل من لا يحكم بما أنزل الله. ولم يكن المرشد يعرف أن الخازندار مقصود بهذه الفتوى العامة للغاية وهي فقهياً من نوع فتوى كفر النوع لا كفر المعيَّن. وقد نفَّذ السندي تأويله العملي للفتوى ليس في ضوئها فقد استند إليها كدليلٍ شرعيٍ صادرٍ عن المرشد نفسه، ولكن في ضوء تقبل الجماعة والشارع الراديكالي لها. إذ كان اغتيال قاضٍ حكم على مصري بالسجن لهجومه على الإنكليز في معيار الشرعية السياسية الشعبية يومئذ مثوبةً لا تحتاج إلى قرار أو نقاش[٢٨٧] . وقد رضخ البنا نفسه لهذا الفهم، فحاول

استيعاب ما فعله السندي، وكان في ذلك يطلق آليات ازدواجية السلطة، التي رهنت مستقبل الجماعة بـ"جرائم" الجهاز الخاص ومبادراته "الراديكالية" التي لا تحتاج إلى أيّ إذن.

لقد اعتبر البنا اغتيال القاضي الخازندار تحدياً لسلطته القيادية الإرشادية في الجماعة، وتؤكد المصادر الداخلية في الجماعة أن السندي اتخذ قرار الاغتيال بشكلٍ منفرد، مع أن السندي لم يتخذ هذا القرار إلا في ضوء تأويله وفهمه لإشارات المرشد التي كانت صالحةً وصحيحةً في مواقف أخرى. لا يعني قتل الخازندار هنا أكثر من توريطٍ مباشرٍ للجماعة في مشكلة خطيرة مع الحكومة، وهي مشكلة لا تهم السندي الذي كان لديه الادعاء بالقدرة على نسف أية حكومة. ومع ذلك فإن البنا لم يقيد السندي أو يعزله، و لم يتخذ أي إجراءٍ فعليٍ ضده. بل أطلق السندي كل طاقته التدميرية ليضاعف عمل الجهاز ضد البريطانيين والأهداف الصهيونية. فبُعيد إعلان الحكومة لحالة الأحكام العرفية في ١٣ أيار ١٩٤٨ قام جهاز السندي وعلى التوالي بتفجير المؤسسات اليهودية في الحي اليهودي ومحاولة حرقه، كما حاول أن يفجِّر مكتب وكالة حكومة السودان الإنكليزية، ونسف متجرين يهوديين هما متجرا "شيكوريل" و"أركو"، وفجر محلات داود عدس اليهودية للأقمشة، ونسف محلات "بترايون" و"جاتينيو"، ومبنى شركة أراضي الدلتا ومحطة تلغراف ماركوني التي اعتبرها مركزاً للاتصالات اليهودية، وقام بتفجير آخر في الحي اليهودي، وفي مصنع للزجاج تملكه محلات "شيكوريل"، وألقى قنابل على مكاتب الصحف الأجنبية، ونسف مطابع شركة الإعلانات الشرقية اليهودية(٢٨٨) . لقد حوَّل السندي العنف السياسي في مصر إلى فعلٍ إخواني ضاغط ومؤثر ومربك، وكأن الجلاء سيتم بعد يومين. لقد شهدت الفترة بين قتل الخازندار في آذار ولا سيما بعد ١٣ أيار ١٩٤٨ وبين تشرين الثاني ١٩٤٨ حين نسف السندي المؤسسة اليهودية الصهيونية الهامة : شركة الإعلانات الشرقية حرية عمل جهاز السندي

واستقلاله شبه التام عن مكتب الإرشاد. ولكن السندي كان مطمئناً إلى أن جميع أعمال الجهاز تتم في إطار سياسة الجماعة ومبادئها وفتاواها.

٣ – سيارة الجيب

يبدو أن السلطات الحكومية قد اضطرت للاعتراف بمسؤولية جماعة الإخوان المسلمين عن أعمال العنف السياسي اليومية. وكان هذا الاعتراف يعني زجّها في مشكلة مع الجماعة ذات الأنياب القادرة. وقد بادرت الحكومة لمأسسة اعترافها بالواقع، فاتخذت خطوة ردعية محدودة تنذر الجماعة وتُطَمْئن السفارات في آنٍ واحد. وهي خطوة إصدار أمر عسكري في ٢٨ ت١ ١٩٤٨ بحل شعبتي جماعة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية وبور سعيد، نظراً لاكتشاف مخزن للأسلحة في عزبة الشيخ محمد فرغلي عضو مكتب الإرشاد العام والقائد الإخواني لكتائب الجماعة في حرب فلسطين. وحين قامت الجماعة بالتظاهر احتجاجاً على ذلك، فإن البوليس اعتقل ٣٥٠ عضواً منها في القاهرة(٢٨٩).

لم يكن النقراشي باشا على ما يبدو وهو الذي كان قائداً في الجهاز الفدائي السري لثورة ١٩١٩ ينوي تصفية الجماعة، فقد كانت أعمالها العنفية غير مشروعة قانونياً إلا أنها شرعية في السياق الشعبي السياسي. غير أن إمعان الجهاز بعملياته وضعه أمام جدارٍ مغلق. وقد اختار النقراشي أو وجد نفسه مضطراً له في إطار أضيق الثغرات إليه وأكثرها حسماً وهو قرار الحل. وكانت سيارة الجيب هي الذريعة. فإثر تفجير جهاز السندي لشركة الإعلانات الشرقية الذي أطلق صافرة الإنذار في ١٢ ت٢ ١٩٤٨، وما سبق ذلك من اعتقالات، بادر السندي إلى نقل كافة وثائق تنظيمه ومستنداته في سيارة جيب. ويبدو أن السيارة كانت مراقبة، فوقعت في ١٣ ت٢ ١٩٤٨ في الفخ الأمني. ولم تعلن الحكومة عن ضبطها إلا بعد ٤٨ ساعة، حين استطاعت القبض على ٣٢ كادراً من كوادر الجهاز السري بمن فيهم عبد الرحمن السندي نفسه، وكشفت الوثائق المضبوطة "قانون تكوين" الجهاز السري وبنيته التنظيمية الخلوية، وأسماء أعضائه،

وكيفية تعقب الأهداف والاستخبار عنها، وخططه المستقبلية في تفجير السفارة الفرنسية في ١٥ ت٢ والسفارة البريطانية في ١٩ منه والسفارة الأمريكية في ٢١ أو ٢٢ منه، واشتملت الوثائق على مخططات بأقسام البوليس وكيفية نسفها واغتيال ضباطها وجنودها وقطع اتصالاتها، وعلى بيانات بقصور الشخصيات الحزبية والسياسية والأوصاف الدقيقة لهذه الشخصيات، وعلى مخططات بالمحلات اليهودية بما فيها تلك التي تتخفى تحت أسماء إسلامية أو مسيحية، كما اشتملت الوثائق المضبوطة في حافظة مصطفى مشهور (المرشد العام حالياً) على مخطط مطار ألماظة الذي يعمل فيه وطريقة تخريبه تفصيلاً، وتقارير عن وكيل وزارة الداخلية وعن حركة مصر الفتاة، وعن البنك الأهلي وفروعه ونظام حراستها وطرق مهاجمتها. وقد أدهشت المعلومات الدقيقة التي يملكها جهاز الإخبار أو التجسس في الجهاز السري عن السفارة البريطانية المحققين، إذ فضلاً عن كافة البيانات التفصيلية، كانت التقارير تشتمل على نوع وعيار السلاح الذي يستخدمه حراس السفارة المتخفون أو الظاهرون، ومكان الكابل الرئيسي للاتصالات، وعدد أجهزة اللاسلكي المرخصة وغير المرخص بها من الحكومة المصرية. غير أن القاضي عصام حسونة الذي كلف بالتحقيق في قضية سيارة الجيب يؤكد أن كل التحقيقات لم تفلح بالتعرف على قائد الجهاز رقم (١) سوى عبد الرحمن السندي ووكيله السيد فايز عبد المطلب. وهذا يعني أنها لم تتمكن من تحديد علاقة البنا به. بل يتساءل حسونة نفسه عما إذا كان السندي هو القائد الأعلى للتنظيم[٢٩٠] . ويُشير ذلك إلى مدى إحكام السندي لسيطرته المحكمة على الجهاز السري، ومنع أي اتصالٍ مباشر ما بين كوادر الجهاز والمرشد العام إلا عن طريقه. ومن هنا يؤكد الشيخ عمر التلمساني المرشد العام اللاحق للجماعة أن السندي تمرد على قيادته وأخذ الشيخ البنا يطاول ويعالج، وهو ما يؤكده عدد آخر من قيادات الجماعة. ويفسر ذلك أن الحكم الذي أصدره القاضي أحمد كامل رئيس محكمة الجنايات في قضية "سيارة الجيب" قد اشتمل على: "إن بعض أعضاء الجماعة فقدوا توازنهم وتنكبوا السبيل الذي سلكه زعماء الجماعة لتحقيق أهدافها"[٢٩١]

عاد البنا من الحج في ٢٨ ت٢ ١٩٤٨، وحاول تسوية الأمر غير أن البوليس حقّق معه في قضية وثائق سيارة الجيب. وفي ٤ ك١ ١٩٤٨ تظاهر طلاب جامعة فؤاد الأول، وهتفوا بسقوط الملك فاروق وأشعلوا النار في أماكن متفرقة، وألقوا قنبلة على اللواء سليم زكي حكمْدار القاهرة فقتلوه، فأغلقت الحكومة الجامعة إلى أجلٍ غير مسمى[٢٩٢] . واتهمت الحكومة الجماعة بارتكاب الجريمة، وعطّلت للتو جريدتها اليومية. وبعد يومين من قتل الحكمْدار-تظاهر طلاب المدرسة الخديوية الثانوية، وتكرر المشهد السابق : هتاف بسقوط الملك وإلقاء قنبلتين على البوليس، نجا منهما عبد الرحمن عمار وكيل الداخلية بأعجوبة. واتهم مدير الأمن العام الجهاز السري للجماعة بالوقوف خلف أحداث العنف، وبعجز قيادة الجماعة عن ضبطه وأنها قد "أصبحت بلا حول ولا طول إزاء هذا التنظيم". وفي الوقت الذي كانت فيه الحكومة تعد قرار الحل عرض البنا اقتصار نشاط الجماعة على الشؤون الدينية[٢٩٣]، في محاولةٍ لتفاديه، إلا أن مشروع القرار كان برسم التنفيذ الفوري.

رابعاً – من حل الجماعة إلى اغتيال البنا

قرار الحل – الحيثيات والعوامل :

أذاعت حكومة محمود فهمي النقراشي باشا في الساعة الحادية عشرة من يوم ٨ ك١ ١٩٤٨ قرار حل الجماعة، وإغلاق كافة مقراتها، ومصادرة كافة أوراقها وسجلاتها وأموالها وممتلكاتها، وحظر اجتماع خمسة أشخاص أو أكثر من أعضائها. فشمل القرار قسم البر والخدمة الاجتماعية في الجماعة الذي اتخذت الجماعة عام ١٩٤٦ قراراً بفصله إدارياً ومالياً عنها وإلحاقه بوزارة الشؤون الاجتماعية بغية تأمين حماية قانونية له. وأذاع عبد الرحمن عمار وكيل وزارة الداخلية، والذي كان نفسه عضواً في الجماعة في فترة قوتها ويخطب الجمعة باسمها[٢٩٤] ، مذكرةً تفسيريةً للقرار، اتهمت الجماعة بالانحراف

عن الدعوة الدينية والخيرية إلى "النضال السياسي" واتباع أساليب "القـــوة والإرهـــاب لقلب نظام الحكم" وتكوين بعض أعضائها لــ"عصابة إجرامية". وحدَّدت المذكــرة ١٣ جنايةً ارتكبتها الجماعة من عـــام ١٩٤٢ إلى ١٥ ت٢ ١٩٤٨. وتتلخـــص بالدعايـــة للمحور، ومحاولة تخزين أسلحة في عام ١٩٤٢، وبقتل أحد خصومها إبَّان صراعها مـــع الوفديين في ٦ تموز ١٩٤٦، وبقيام مجموعة منـــها في الإسماعيليـــة بتصنيـــع القنـــابل والمتفجرات، وبإلقاء القنابل في ٢٤ ك١ ١٩٤٦ في مدينة القاهرة وســـط التظـــاهرات، وبالاعتداء في ٢٩ حزيران ١٩٤٧ على مأمور قسم للشرطة، وإلقاء قنبلة على فنـــدق الملك جورج في عام ١٩٤٧ في الإسماعيلية، وبالاعتداء على خصومها في بعض القـــرى وحرق ممتلكات أحد الملاك وتحريض الفلاحين على زيادة أجورهـــم، وتملـــك بعـــض الأراضي في عام ١٩٤٨، وبضبط كميات ضخمة من القنابل والأســـلحة في ٢٢ ت١ ١٩٤٨ بهدف القيام بأعمال إرهابية، وبتحريك حوادث الشغب في المعاهد التعليميـــة، وقتل المستشار أحمد الخازندار، ونسف شركة الإعلانات الشـــرقية في ١٢ ت٢ ١٩٤٨، وبمسئولية الجماعة عن أحداث ٤ ك١ في جامعة الملك فؤاد و ٦ ك١ ١٩٤٨ في المدرســـة الخديوية.

من الملاحظ أن المذكرة لم تُشر إلى القنابل التي ألقاها الجهاز السري على المنشآت الإنكليزية والمؤسسات المالية والاقتصادية اليهودية، وإن أشارت إلى تفجـــير "شـــركة الإعلاناتِ الشرقيةَ" التي لا يوحي اسمها الظاهري بيهوديتها. وقد ردَّ البنا على نقاط هذه المذكرة في مذكرة مضادة حملت عنوان "قول فصل"، واعتبر أن بعض الجنايات ملفقـــة، في حين أن بعضها يرتبط بحوادث التظاهر "إبَّان الفورة الوطنية" ويمس أكثر من طـــرف، وأن بعضها الآخر قد برأت المحاكم المصرية الجماعة منه، وأن الأسلحة المخزنة هي تابعـــة للجامعة العربية بحكم تبعية المقاتلين الإخوانيـــين في جبهـــة فلســـطين إليـــها ماليـــاً وتسليحياً[٢٩٥]. ومن المؤكد أن الجماعة بإمكانها قضائياً أو قانونياً أن تواجه معظم التهم التي سبق للقضاء المصري نفسه أن برأها من بعضها. ويفسر ذلك أن البنا رفع دعـــوى

قضائية ضد الحكومة لإقدامها على حل الجماعة. إلا أن قرار الحل كان قراراً سياسياً. وقد فسَّره البنا بأنه تلبية لطلب سفراء إنكلترا وفرنسا وأمريكا في اجتماع "فايد" في ٢٠ ت١ ١٩٤٨ في الإسماعيلية من حكومة النقراشي حل الجماعة. غير أن الوزير البريطاني المفوَّض حين تم نشر وثائق هذا الاجتماع عام ١٩٥١ أنكر ذلك بشكل تام ووصف الوثائق بأنها مزورة وطلب من الحكومة التي اتخذت قرار الحل أن تُكذِّب ذلك وإلا اضطر لتكذيبه رسمياً[٢٩٦].

لقد كانت الحكومة المصرية متخوفةً جدياً من احتمال قيام انقلاب إخواني يطيح بالعرش، لا سيما وأن الجماعة قد سبق لها في شباط-آذار ١٩٤٨ أن رعت انقلاباً في اليمن أطاح برأس الإمام يحيى، ومن هنا قامت للتو باعتقال المتطوعين الإخوانيين في جبهة فلسطين وحجزهم في معسكر اعتقال. وكان إمعان الجهاز السري بعملياته شبه اليومية وكشف خططه السرية في سيارة الجيب، وإسقاطه لهيبة جهاز الدولة الأمني إلى الحضيض، والاعتقاد بوجود تنسيق معيّن مع بعض الكتل العسكرية الراديكالية في الجيش التي كشف تورط الطيار حسن عزت في محاولة خطف ملف التحقيق بقضية اغتيال أمين عثمان باشا واعتقاله، عن صلاتها السرية بالتنظيمات السرية الخاصة، دافعاً أساسياً لتصفية الجماعة، فقد كانت الحكومة على ما يبدو مقتنعةً بأن جماعة الإخوان المسلمين قد أصبحت مظلةً للمعارضة السرية بما فيها المعارضة الشيوعية، إذ ارتأت صحيفة الحزب السعدي الحاكم أن حل الجماعة كان بسبب "أن الشيوعيين اتخذوا من شُعب الإخوان أوكاراً لهم". وقد استخدمت الحكومة هذا الاعتقاد بتوجيه ضربةٍ إلى الشيوعيين فأغلقت يوم حلها لجماعة الإخوان المسلمين ٥٥ شعبة مشبوهة سياسياً بدعوى أنها تحولت إلى "فصول لتعليم الشيوعية"[٢٩٧]. بكلامٍ آخر كان حل جماعة الإخوان المسلمين بدعوى تشكيل فريق منها لـ"عصابة إجرامية" يقصد بها الجهاز السري، موجهاً ضد كل الحركات الراديكالية التي لم تعد تجد محلاً يعبر عنها في النظام السياسي والدستوري المصري، فقد كانت السمة العامة والمهيمنة على هذه الحركات هي السمة الاعتراضية

الانقلابية التي دفعتها لأول مرة في تاريخ حركات الشباب المصرية للهتاف علناً بسقوط الملك في الوقت الذي كانت فيه الصحافة الشيوعية تنادي بتغيير اجتماعي جذري يؤمم أراضي الملك. إذ سرعان ما أفرزت عملية التعبئة الاجتماعية المرتبطة بالمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية الحادة حالةً راديكاليةً تدفع نحو التغيير، وتحاول العمل خارج الأُطر الدستورية وضدها في الوقت ذاته الذي عجزت فيه تلك الأُطر عن استيعاب تلك الحالة أو امتصاصها أو إيجاد محلات معينة لاختزالها واحتوائها.

من قتل النقراشي إلى قتل البنا – الدم بالدم :

لم يدع النقراشي باشا أي منفذٍ للحوار مع البنا، ونفَّذ إجراءاته بالإرادة الحاسمة والحازمة التي اشتهر بها. من هنا فكَّر البنا بإمكانية الاندماج في اللجنة العليا للحزب الوطني (فتحي رضوان) التي استنكرت الحل، أو بتغيير اسم الجماعة إلى "رابطة المصحف" أو الاندماج في جمعية الشبان المسلمين. وسدَّد بالفعل اشتراكات خمس سنوات للجمعية وتقدم بطلب رسمي لعضويتها، ويبدو أنه كان مفهوماً أنه سيصبح رئيساً للجمعية. كما عرض البنا على القصر عرضاً سياسياً مغرياً بتحول الجماعة إلى جمعية دعوة دينية تكون "عوناً كبيراً للملك والعرش في مقاومة الشيوعية". غير أن الملك كان قد فقد آخر ثقةٍ له بالبنا، و لم يجد في هذا العرض إلا أسلوباً من أساليب الشيخ التقليدية بالمراوغة والخداع. وقد سبق للملك منذ نهاية عام ١٩٤٤ على الأقل أن اتهم البنا بالمراوغة والخداع.

خلال ذلك استلم وزراء حزب الأحرار الدستوريين في حكومة النقراشي باشا منشوراً باسم "كتائب النضال المقدس لتحرير الإسلام" يعلن أن الإخوان المسلمين يختلفون مع مرشدهم في أسلوب إعادته لحقوق الجماعة، وأنهم سيردون على "العدوان بالعدوان". في الوقت نفسه الذي قيل فيه إن اضطرابات طلابية قد وقعت في مدرسة الزقازيق الثانوية وأن ثلاثة من أعضاء الجماعة ألقوا قنبلة على الشرطة بعد أسبوعٍ من

الحل[٢٩٨] . لقد أدت إجراءات الحكومة وحملتها الشاملة واعتقالها للكوادر القيادية بالبنا إلى أن يفقد فعلياً شبكة اتصالاته الداخلية بالجماعة. فالسياق الداخلي لوضع الجماعة خلال هذه الفترة المحددة وما سبقها من مبادرات قيادة الجهاز السري وانفرادها بالعمل، يقبل مثل هذه الوقائع. في حين يستفاد من توجيه البنا للإخوان في جبهة فلسطين بالتزام الهدوء أنه وجَّه من تبقى من الجماعة لاستيعاب الصدمة وابتلاعها ثم البحث عن مخرج منها. إلا أن البنا الذي سبق له أن انتقم من أحمد ماهر باشا عام ١٩٤٥ باغتياله لإسقاطه مرشحي الجماعة في الانتخابات النيابية، ربما فكَّر باستخدام آخر الدواء مع النقراشي. وهكذا تقدم شاب يرتدي ملابس ضابط شرطة برتبة ملازم أول من النقراشي باشا في ٢٨ ك١ ١٩٤٨ في وزارة الداخلية وأرداه قتيلاً. و لم يكن هذا الشاب سوى عبد المجيد أحمد حسن طالب كلية الطب البيطري. وقد حدَّد أسباب الجريمة بأن النقراشي خائن للوطن بسبب عدم قيام النقراشي بأي عمل إيجابي في موضوع السودان، وبتهاونه في قضية فلسطين، ومحاربته للإسلام وحله لجماعة المسلمين. غير أنه ظل خلال ستة عشر يوماً ورغم التعذيب ينكر أية صلةٍ له بجماعة الإخوان المسلمين[٢٩٩] .

خلَف إبراهيم عبد الهادي رئيس الديوان الملكي ونائب النقراشي في حزب السعديين النقراشي باشا في الحكومة، فأدار ماكينة العنف الرسمي إلى أقصى درجاتها ضد الجماعة، واعتقل ٤٠٠٠ عضواً من الجماعة، واتبع أساليب في التعذيب الوحشي مع المعتقلين لم تعرفه مصر الحديثة حتى ذلك الوقت أبداً، وكان يُشرف بنفسه على عمليات التعذيب، واستصدر فتاوى من مفتي الديار المصرية وبياناً من هيئة كبار العلماء ومن شيخ الأزهر بتجريم الجماعة، وكان التعذيب يطال أسرة المعتقل وأقاربه، مما أدى إلى تعاطف الرأي العام بما في ذلك الليبرالي مع المعتقلين[٣٠٠] .

ادعت حكومة إبراهيم عبد الهادي باشا في الوقت نفسه أنها ترغب في مفاوضة البنا، فطلبت منه استنكار حادث اغتيال النقراشي باشا، وكان وسيطها الأساسي في

المفاوضات هو الوزير مصطفى مرعي الذي وإن لم يكن متصلاً بالإخوان المسلمين فإن شقيقه أمين مرعي كان رئيساً سابقاً لفرع الإخوان في الإسكندرية وفصله البنا عام ١٩٤٧[٣٠١] . وقد تم الاتفاق على بيان يصدره البنا استنكاراً للجريمة، وصدر هذا البيان في ١١ ك٢ ١٩٤٩ تحت عنوان "بيان للناس". ويعلن فيه البنا براءته من "الجرائم ومرتكبيها" ومن "الحادث المروّع" الذي ذهب النقراشي باشا ضحيةً له. ووصف البنا النقراشي بأنه "مثل طيب للنزاهة والوطنية والعفة"[٣٠٢] . فانهار قاتل النقراشي واعترف بكل شيء[٣٠٣] . وبعد يومين من "بيان للناس" وفي ١٣ ك٢ ١٩٤٩ تحدى الجهاز الخاص البنا وحاول نسف محكمة الاستئناف بغية التخلص من الوثائق والمستندات المضبوطة في سيارة الجيب[٣٠٤] . فاستنكر البنا الذي فقد سيطرته تماماً على قيادة هذا الجهاز[٣٠٥] هذه العملية وأصدر بيانه الشهير "ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين"[٣٠٦] . فتعطلت كل فرص التفاهم ما بين البنا والحكومة، وتقرَّر مصيره. من هنا وبإيعازٍ مباشرٍ من الملك قام البوليس السري باستدراج البنا إلى المركز العام لجمعية الشبان المسلمين باسم مواصلة الاتصالات والمفاوضات، واغتاله مساء السبت ١٢ شباط ١٩٤٩. ومنعت السلطة تشييعه أو إقامة أي عزاء له، ولم يتحدَّ القرار سوى مكرم عبيد باشا "ابن سعد البكر" وزعيم الكتلة الوفدية الذي شيَّع البنا إلى مثواه الأخير[٣٠٧] . فوصل منطق الدم بالدم إلى نهايته القاتلة. أما قاتل النقراشي باشا فحكم عليه في ١٣ ت١ ١٩٤٩ بالإعدام، ونفِّذ إعدامه في ٢٥ نيسان ١٩٥٠، في حين حوكم المتهمون باغتيال البنا بعد قيام ثورة ٢٣ تموز ١٩٥٢ وأصدرت المحكمة في ٢ آب ١٩٥٤ أحكامها بتجريمهم.

قامت السلطة بعد يومين من اغتيال البنا بنقل المتطوعين الإخوانيين المحتجزين في الجبهة إلى معسكر اعتقال في رفح ثم نقلتهم في حزيران ١٩٤٩ إلى معسكر اعتقال جديد[٣٠٨]. وفي ٢٣ شباط ١٩٤٩ داهمت وكراً للجهاز الخاص وصادرت محطة إرسال لاسلكية، ويبدو أنها المحطة التي تعهد البنا بتسليمها إبَّان مفاوضاته مع حكومة إبراهيم عبد الهادي إلى الحكومة، واتهم ثلاثون كادراً من الجهاز الخاص بهذه القضية، وكان من

بين المتهمين سيد فايز عبد المطلب القائد المؤقت للجهاز والذي حلَّ مكـــان الســـندي المعتقل، وخمسة من المتهمين أيضاً بقضية النقراشي. وعرفت هذه القضية بـــــــ"قضيـــة الأوكار". وفي ١٧ آذار ١٩٥١ أصدرت المحكمة العسكرية العليا حكمها في القضيـــــة فأدانت البعض وبرأت البعض الآخر[٣٠٩].

لم يتوقف الجهاز الخاص عن العمل وأخذ يتسلل إلى حركة مصر الفتاة، وحـــاول في ٥ أيار ١٩٤٩ انتقاماً للبنا أن يغتال حامد جودة رئيس مجلس النواب ثم حاول في ٢٥ أيـلو ١٩٤٩ أن يغتال إبراهيم عبد الهادي رئيس الحكومة السعدية. وإثر إيواء ليبيا لثلاثة مـــن المتهمين بالمحاولة أغلقت السلطات المصرية حدودها مع ليبيا[٣١٠]. ولم تتنفس الجماعـــة الصعداء إلا إثر إقالة الملك في ٢٥ تموز ١٩٤٩ لحكومة إبراهيم عبد الهادي السعدية التي ارتبط اسمها بأعتى أشكال عنف الدولة وإرهابها لخصومها.

الهوامش

[1] حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، تقديم أبي الحسن علي حسني الندوي، دون مكان، دون تاريخ، ص ٣٦ -٣٩.

[2] مؤمن عبد الرحمن، المسيرة الإسلامية بين المد والجزر، دراسة تاريخية تحليلية على أبواب القرن الخامس عشر الهجري، دون مكـان، دون تاريخ، ص ٦٠.

[3] مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٤٤ سنصطلح على هذا المرجـع في الإحالات اللاحقة بـ : رسائل البنا.

[4] تستند جميع المراجع التي تؤرخ لحياة البنا على ما أورده البنا نفسه في مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره. ونستند هنـا في المواد المعلوماتية المتعلقة بحياة البنا على رواية البنا لحياته.

[5] مذكرات الدعوة والداعية، المصدر السابق، ص ٦٣.

[6] المصدر السابق، ص ٦٦ – ٦٧.

[7] محمد عفيفي، الأبعاد الاجتماعية والسياسية لأزمة في الشعر الجاهلي، قضايا وشـهادات، العدد الأول، قبرص، دون تـاريخ، ص ٣٩٢.

[8] طه حسين (نص، من مختارات قضايا وشهادات، المصدر السابق، ص ٣٠٢).

[9] قارن مع : د. محمد محمد حسـين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، المجلد الثاني، مؤسسة الرسالة، بـيروت، ط ٦، ١٩٨٣، ٢٦٣.

[10] عفيفي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩٢ قارن مع عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصـر، ج١، دون مكـان، دون تاريخ، ص ٢٨١ – ٢٨٢.

[11] مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٦٧ – ٦٨ و ص ٧٠.

[12] المصدر السابق، ص ٦٧ – ٦٩.

[13] المصدر السابق، ص ٩٨.

[14] د. إسـحاق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، دار بـيروت للطباعـة والنشـر، ط ١، بيروت، ١٩٥٢، ص ٣.

[15] حول هذا النشاط انظر : د. رفعت السعيد، حسن البنا متى... كيف ولماذا؟، كتاب الأهالي رقم ٢٨، القـاهرة، ط ٩، ١٩٩٠، ص ٣٠ – ٣٢ قارن مع مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

[16] محب الدين الخطيب، أورد نصه الكامل، أنور الجندي، حسن البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٧.

[17] أورده محمد محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٣ – ٣٢٤.

(١٨) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠١ – ١١٣ قارن مع : رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٣١ – ١٣٢ ومع عبد الحكيم عابدين، أورد الجندي نصه الكامل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٩.

(١٩) رسائل البنا، ص ١٢٣ – ١٢٤.

(٢٠) الضابط عبد الباسط البنا، تاج الإسلام وملحمة الإمام، دون مكان، دون تاريخ، ص ٢٤، قارن مع مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٠ – ١٠١، ومع الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

(٢١) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠١ – ١١٣.

(٢٢) استناداً إلى ما نشرته جريدة الأهرام من خبر عن تأسيس الجمعية وصور مؤسسيها الاثني عشر، آمال محمد كامل بيومي، التيارات السياسية في مصر ١٩٤٥ – ١٩٥٢ (رسالة ماجستير غير منشورة – ص ٢٥)، أورده د. رفعت السعيد، حسن البنا، متى... كيف ولماذا؟ مصدر سبق ذكره، ص ٦٨.

(٢٣) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١١٥، قارن مع ص ٢٠٤ في المصدر نفسه.

(٢٤) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧.

(٢٥) البنا، المجموعة الصغرى، دون مكان، دون تاريخ، ص ٥٦.

(٢٦) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦.

(٢٧) ريتشارد ب. ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان، مكتبة مدبولي، القاهرة، أيار ١٩٧٧. انظر تفاصيل ذلك في رواية البنا في : مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٩.

(٢٨) انظر تأكيد البنا لقبول هذه الهبة في مذكرات الدعوة والداعية، المصدر السابق، ص ١٢٧ – ١٢٨ قارن مع تأكيده لذلك في : رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦.

(٢٩) قارن مع رواية البنا لذلك في : مذكرات الدعوة والداعية، المصدر السابق، ص ١٢٨ – ١٢٩.

(٣٠) قارن مع رأي صلاح عيسى في مقدمته لكتاب ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢ – ٢٣ ويعتقد عيسى أن الإخوان نجحوا في خديعة الشركة وحصلوا على المنحة.

(٣١) انظر تفاصيل هذه التهم وطريقة تفادي البنا لها في : مذكرات الدعوة والداعية، ص ١١٨ – ١٢٥.

(٣٢) قارن رواية عبد الباسط البنا، مصدر سبق ذكره ص ٣٤ – ٣٥ مع رواية حسن البنا في مذكرات الدعوة والداعية، المصدر السابق، ص ١٤٤ – ١٤٦.

(٣٣) مذكرات الدعوة والداعية، المصدر السابق، قارن مع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٤١ وص ٧٣ ومع رفعت السعيد، مصدر سبق ذكره، ص ٨٩.

(٣٤) انظر تفاصيل ذلك في مذكرات الدعوة والداعية، المصدر السابق، ص ١٦٠ – ١٧٣.

(٣٥) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره ص ١٢٥ – ١٢٦ قارن مع رسالة المؤتمر الخامس في المصدر نفسه ص ١٣٥ حيث يميز البنا هذه المراحل بـ "قوة العقيدة والإيمان" تليها "قوة الوحدة والارتباط" ثم "قوة الساعد والسلاح".

(٣٦) د. عبد الله فهد النفيسي، تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، دراسة موجزة، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، المجلد ٢٣، العدد الثاني، صيف ١٩٩٥، ص ١٥.

(٣٧) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠١.

(٣٨) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥ – ١٢٧.

(٣٩) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦ – ١٩٩.

(٤٠) انظر الجدول الاسمي لرؤساء الشُعب وأعضاء مكتب الإرشاد العام، المصدر السابق ص ٢٠٦ – ٢٠٩ وص ٢١٥ – ٢٢٣.

(41) حول مفهوم المرشد انظر : عبد الحميد طهماز، إلعلامة المجاهد الشيخ محمد الحامد رحمه الله تعالى، دار القلم، دمشق - بيروت ١٩٧١، ص ١٧٣ - ١٨٠.

(42) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٣.

(43) عبد الباسط البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥ - ٣٦.

(44) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٦.

(45) المصدر السابق، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

(46) المصدر السابق، ص ٢٦٩.

(47) المصدر السابق، ص ٢٧٣.

(48) انظر الجدول التفصيلي بالأسماء في المصدر السابق، ص ٢٥٧ - ٢٦٢.

(49) انظر الجدول التفصيلي بالأسماء في المصدر السابق، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

(50) خالد محمد خالد، قصتي مع الحياة (مذكرات)، مطابع دار أخبار اليوم، القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٧٠ وص ١٠٨ - ١١٥.

(51) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٣.

(52) حسين أحمد أمين، في بيت أحمد أمين، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩،ص ١٠٦ - ١١٠.

(53) محمد حسين هيكل، مذكراتي في السياسة المصرية، ج١، دار المعارف، القاهرة ١٩٥١، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

(54) أورده السعيد، مصدر سبق ذكره ص ٩١.

(55) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٠ قارن مع مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٤.

(56) قارن مع جدول الأسماء في مذكرات الدعوة والداعية، المصدر السابق، ص ٣١١.

(57) أحمد حسين، الطاقة الإنسانية، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٣١١.

(58) محمد حسنين هيكل، الاتصالات السرية بين العرب وإسرائيل، حلقة ٨، جريدة تشرين، العدد ٦٨٤٥، الأربعاء ١٩٩٦/٣/٢٧، ص ٣.

(59) حول القمصان الزرقاء انظر عبد العظيم رمضان، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٣١١.

(60) انظر الوصف التفصيلي لذلك في مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٨ - ٣٣٠.

(61) محمد حسنين هيكل، مصدر سبق ذكره.

(62) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠٦.

(63) أورده رمضان، مصدر سبق ذكره ج١، ص ٦١ - ٦٥.

(64) رفعت السعيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(65) أورده الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٤ - ٨٦.

(66) هذه المذكرات تبعاً لرفعها هي : مذكرة في أيار ١٩٣٣ إلى الملك فؤاد لمقاومة النشاط التبشيري، وفي نيسان ١٩٣٦ إلى الأمير عمر طوسون والأنبا يؤنس بطريرك الأقباط الأرثوذكس وهما رئيسا لجنة مساعدة الحبشة. وقد طالبتهما المذكرة بتحويل ما تبقى من أموال اللجنة إلى فلسطين. وفي حزيران ١٩٣٦ إلى النحاس باشا احتجاجاً على إعجابه بمصطفى كمال، وفي آب ١٩٣٦ إلى الملوك ورؤساء الحكومات وأعضاء الهيئات التشريعية والجماعات الإسلامية، وتشتمل على المطالب الخمسين بتطبيق الشريعة والقضاء على الحزبية وتعزيز روابط العالم الإسلامي. وفي ت٢ ١٩٣٧ إلى السفير البريطاني احتجاجاً على سياسة إنكلترا في فلسطين. وخلال عام ١٩٣٨ رسائل إلى النحاس باشا (الوفد) ومحمد محمود باشا (الأحرار الدستوريون) بإتاحة الفرصة للإخوان للمشاركة في الجيش المرابط وفي وزارة الشؤون الاجتماعية، وتجنيب مصر ويلات الحرب.

(٦٧) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٣.

(٦٨) المصدر السابق، ص ٢٦٦.

(٦٩) المصدر السابق، ٢٠٢.

(٧٠) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٤.

(٧١) المصدر السابق، ص ١٤٨.

(٧٢) مذكرة البنا إلى النحاس باشا، أوردها أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٥.

(٧٣) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩ قارن مع الجندي، المصدر السابق، ص ١٠٥. ومن المعروف أن المرشد الثالث عمر التلمساني كان حين انتسب إلى الجماعة وفدياً، وجمع ما بين عضوية الجماعة والوفد، وكان الوفد (القديم) يرشحه في قوائمه الانتخابية. أما الجندي فيُشير إلى أن كثيراً من الوفديين كان يؤيد الجماعة.

(٧٤) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(٧٥) رمضان، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ١٠٢ قارن مع خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٢.

(٧٦) انظر نص الإقالة في، محمد حسين هيكل، مذكراتي في السياسة المصرية، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨.

(٧٧) هيكل، المصدر السابق، ص ٦١ و٦٣ - ٦٤.

(٧٨) المصدر السابق ص ١١٥.

(٧٩) قارن مع اسحق موسى الحسيني، مصدر سبق ذكره، ٢٣.

(٨٠) كان الأحرار الدستوريون حزب الأقلية الذي كان الملك يحكم بواسطته، وقد ارتبطت بهذا الحزب بعض أعتى مراحل التاريخ المصري الحديث من حيث البطش بالحريات والانقلاب على حزب الأغلبية.

(٨١) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٦.

(٨٢) محمد حسين هيكل، مذكراتي في السياسة المصرية، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٨٣) الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٨٤) رمضان، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ١٣٥.

(٨٥) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٩

قال البنا في مقال نشره في النذير بعنوان "حول حوادث تحطيم الحانات" : "تحريم الخمر وتعاطيها أمر من اختصاص الإمام، فإذا قصر كان خارجاً عن الكتاب والسنة، وعندئذ يجب على العلماء وذوي الرأي أن يقدموا له النصيحة، فإذا أبى وجب على الأمة أن تجاهده حتى تخلعه، ومن هنا نرى أن الإسلام هو دين نظام، جعل حق تغيير المنكر للإمام، و لم يُعطِ هذا الحق لكل فرد من أفراد الأمة، وإلا أصبح الأمر فوضى. فالحكومة هي التي تقوم في عصرنا مقام الإمام فهي المسؤولة عن تحريم المنكرات، فإن لم تفعل وجب على نواب الأمة أن يسحبوا ثقتهم منها، فإذا لم يؤدِّ النواب واجبهم أصبح لزاماً على الأمة ألا تمنحهم ثقتها، وتنتخب غيرهم، فإذا اجتمع تحت قبة البرلمان نواب مسلمون، أمكن القضاء على كل منكر بقوة القانون وحكم النظام". وقد أعلن الإخوان استنكارهم لذلك، واستندت النيابة في ذلك الوقت إلى ما قاله البنا للحكم على المتهمين بتحطيم الحانات. أورده : أيمن الظواهري، الحصاد المر : الإخوان المسلمون في ستين عاماً، مطبوعات جماعة الجهاد، دون تاريخ، ص ٣٩.

(٨٦) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧٢.

(٨٧) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩.

(٨٨) رمضان، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦ و١٣٠.

(٨٩) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦.

(٩٠) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٩ - ٢٠٢.

(٩١) فتحي يكن، الإسلام : فكرة وحركة وانقلاب، دون مكان، دون تاريخ، ص ٧٣ قارن مع محمد شوقي زكي، الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، دون مكان، دون تاريخ، ص ١٦.

(٩٢) انظر هذا التعبير في رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٢.

(٩٣) صالح العشماوي، النذير، عدد ٢٧، ٦ رجب ١٣٥٨، نشره البنا في مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٩.

(٩٤) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١١٠.

(٩٥) المصدر السابق، ص ١٩٧.

(٩٦) المصدر السابق، ص ٢٥٢.

(٩٧) المصدر السابق، ص ١٣٨.

(٩٨) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٦.

(٩٩) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٦. كان البنا يرى أن الإخوان هم تلامذة رشيد رضا، وإثر وفاة رضا تعاون الإخوان مع ورثة رضا وتم إصدار المنار من جديد، وأصدر البنا منها ستة أعداد إلى أن أصدر الحاكم العسكري في حكومة حسين سري باشا الأولى بإلغاء ترخيصها، قارن مع مذكرات الدعوة والداعية، المصدر السابق، ص ٣٥٣.

(١٠٠) رسائل البنا، المصدر السابق، ص ١١٩.

(١٠١) المصدر السابق، ص ١٢٧.

(١٠٢) المصدر السابق، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(١٠٣) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(١٠٤) أورده الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٨.

(١٠٥) رمضان، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦ و ١٣٠ حاولت مصر الفتاة أن تتدارك ضعفها بالاحتماء بالإخوان في صيف ١٩٣٩ فطرحت اندماجها مع الجماعة، المصدر السابق ج٢، ص ٣٢٤. كما بذل عزيز المصري جهوداً لتوحيد حركة مصر الفتاة مع الإخوان (ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩) إلا أن البنا عارض هذا الاندماج.

(١٠٦) قارن مع رمضان، المصدر السابق، ص ٨٣.

(١٠٧) صالح العشماوي، افتتاحية النذير ١٩٣٩، أوردها البنا في مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٨ - ٣٦٠.

(١٠٨) مذكرات الدعوة والداعية، المصدر السابق، ص ٣٦٣ - ٣٧٢.

(١٠٩) شوقي زكي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٥.

(١١٠) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨.

(١١١) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣ قارن مع نبيل عبد الفتاح : الإسلام والأقلية الدينية في مصر، التيارات والإشكاليات، مجلة المستقبل العربي، عدد ٣٠، ١٩٨١، ص ١٠٤.

(١١٢) مذكرات الدعوة والداعية، المصدر السابق، ص ٢٧٦.

(١١٣) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٦٢.

(١١٤) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠.

(١١٥) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧. احتجَّ أحمد رفعت قائد المجموعة المنشقة على مجاملة البنا للحكومة وعدم مواجهتها في شأن إلزام المرأة بحدود الإسلام. وقد تخلص البنا من مجموعة رفعت بأساليب وصفت بأنها تآمرية، فاتهمه المنشقون بأنه لا

يحترم الشورى. أورده د. عبد العاطي محمد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٥، ص ٣١٢.

(١١٦) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٩.

(١١٧) عبد العاطي محمد أحمد، المصدر السابق ص ٣١٢ قارن مع ما أورده السعيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٧.

(١١٨) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩ - ٥٠.

(١١٩) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧٢.

(١٢٠) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، دار الشروق، ط٢، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٤٨ قارن مع السعيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٧.

(١٢١) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣.

(١٢٢) رمضان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦ - ٢٧.

(١٢٣) مذكرات الدعوة والداعية، ٣٦٣ - ٣٧٢.

(١٢٤) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٨.

(١٢٥) قارن ما أورده الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٤ مع رواية ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٨١. ويرويها الجندي استناداً إلى معلومات داخلية بينما يرويها ميتشل استناداً للوثائق البريطانية.

(١٢٦) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢.

(١٢٧) شوقي زكي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٥ - ١٤٧.

(١٢٨) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣.

(١٢٩) انظر رواية محمد حسين هيكل وزير المعارف في حكومة سري باشا والذي نفّذ أمر النقل، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٧ - ١٧٨ قارن مع أنور الجندي، مصدر سبق ذكره ص ١٠٥ - ١٠٦ ومع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦ - ٥٧ ومع الحسيني، مصدر سبق ذكره ص ٢٦ ومع رمضان، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(١٣٠) ميتشل، المصدر السابق، ص ٥٧.

(١٣١) رمضان، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ١٤٦ و١٥٢. تُشير شهادة هنداوي دوير عضو مكتب الإرشاد العام إلى أن البنا خزّن أسلحة في سنة ١٩٣٦، حيث اشترى ما يُقارب من ٢٠٠ بندقية وأرسلها إلى فلسطين عن طريق العريش وسلمت لعبد القادر الحسيني ثم قام بإرسال دفعة ثانية إلى ثوار ١٩٣٦. الأهرام، العدد ٢٤٨٤٢، الثلاثاء ٣٠ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٧. وحول دور الإخوان في التنظيمات السرية المعادية للبريطانيين، انظر شهادة أحد أعضائها، عبد العزيز الخياط (مقابلة فيصل الشبول)، الوسط، العدد ١٨٠، بتاريخ ١٩٩٥/٧/١٠، ص ٣٠ - ٣١.

(١٣٢) رمضان، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٩.

(١٣٣) رمضان، المصدر السابق، ص ١٨٩.

(١٣٤) خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٣ قارن مع الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٦ ومع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣.

(١٣٥) البشري، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧٢.

(١٣٦) الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٨ - ١٣٩ قارن مع ميتشل مصدر سبق ذكره ص ٦٣.

(١٣٧) شوقي زكي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧ - ١٤٩.

(١٣٨) الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٣ وزكي، المصدر السابق، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(١٣٩) أورده ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٦٤.

(١٤٠) زكي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(١٤١) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠ - ٧١.

(١٤٢) انظر النص عند ميتشل، المصدر السابق، ص ٦٥ - ٦٧.

(١٤٣) خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٠.

(١٤٤) خالد محي الدين، ... والآن أتكلم (مذكرات)، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٤٣ - ٤٧.

(١٤٥) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠.

(١٤٦) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٥١ - ٥٩.

(١٤٧) مقابلة شخصية في حزيران ١٩٩٧ أجراها الباحث مع أحمد عباس صالح في القاهرة.

(١٤٨) رمضان، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ١٤٢.

(١٤٩) خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٢.

(١٥٠) الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٢.

(١٥١) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص٢٥٢.

(١٥٢) المصدر السابق، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ قارن مع المذكرة المرفوعة إلى النقراشي باشا، نشرها الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٢.

(١٥٣) البشري، مصدر سبق ذكره، ص ٥١.

(١٥٤) مذكرات الدعوة والداعية، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

(١٥٥) ذهب البنا لأول مرة في معرض حديثه عن مستقبل الإسلام إلى "أن الحديث عن إقامة الخلافة هو أمر بعيد عن الوضوح وأنه يحتل موقعاً بعيداً في المستقبل بحيث يصبح غير ذي معنى الآن" ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٩٦.

(١٥٦) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٠ - ٢٦٨.

(١٥٧) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٨٩ - ٩٠.

(١٥٨) انظر جدولاً تفصيلياً للهرم التنظيمي وللتنظيم الإداري عند زكي، مصدر سبق ذكره، ص ١١٦ - ١٢٦.

(١٥٩) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٦.

(١٦٠) المصدر السابق، ص ٢٦٥.

(١٦١) المصدر السابق، ص ٢٧٩ - ٢٨٥.

(١٦٢) الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٩ - ١٧١.

(١٦٣) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥ - ١٢٦ قارن مع الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٠.

(١٦٤) د. زياد أبو عمرو، الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، القدس للطباعة والنشر والتوزيع، دار الأسوار، عكا، أيلول ١٩٨٩، ص ٢١.

(١٦٥) المصدر السابق، ص ٢١ قارن مع الحسيني، مصدر سبق ذكره ص ١٣٢، ومع د. موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مؤسسة الرسالة - دار البشير، عمان ١٩٩٤، ص ٣٧ - ٣٨.

(١٦٦) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(١٦٧) الحسيني، المصدر السابق، ص ١٣٦ - ١٣٧.

(١٦٨) د. فلاح عبد الله المديرس، جماعة الإخوان المسلمين في الكويت، دار قرطاس، الكويت، ٩٩٤، ص ١٨.

(١٦٩) من بحث غير منشور للأستاذ توفيق المديني.

(١٧٠) المديرس، مصدر سبق ذكره، ص ١٢.

(١٧١) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٧ - ١٣٩ قارن مع الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٤.

(١٧٢) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣ - ١٣٥.

(١٧٣) الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٤.

(١٧٤) الجندي نقلاً عن البنا، المصدر السابق، ص ١٢١ و١٨٨.

(١٧٥) زكي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٢.

(١٧٦) المصدر السابق، ص ١٥٠ - ١٥٢.

(١٧٧) رسائل البنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٢.

(١٧٨) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

(١٧٩) المصدر السابق، ص ٣٤٥ - ٣٤٦.

(١٨٠) زكي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠١.

(١٨١) المصدر السابق، ص ٢٠١ - ٢٠٤ قارن مع السعيد ٢٩٨ - ٢٩٩.

(١٨٢) رسالة البنا إلى النحاس باشا، أوردها الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧ - ١٤٨.

(١٨٣) المصدر السابق، ص ١٥٦.

(١٨٤) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٣١٩.

(١٨٥) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٨١ - ٨٢.

(١٨٦) المصدر السابق، ص ٩٩ قارن مع السعيد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٨.

(١٨٧) زكي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧ - ١٥٤.

(١٨٨) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٩٠.

(١٨٩) من حديث لوكيل المرشد العام أحمد السكري، أورده الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٣.

(١٩٠) محمد حسين هيكل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٩ - ٢٥٧ قارن مع الجندي، المصدر السابق، ص ١٦٦ - ١٦٧.

(١٩١) حول شهادة الشيوعيين انظر يوسف الجندي، اليسار والحركة الوطنية في مصر (١٩٤٠ - ١٩٥٠)، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٩٦، ص ٨٢ - ٨٣ قارن مع ميتشل ص ١٠١ - ١٠٣ ومع البشري، مصدر سبق ذكره، ص ٨٤ - ٨٥ ومع محمد حسين هيكل، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٢٦٦.

(١٩٢) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦.

(١٩٣) أورده البشري، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧.

(١٩٤) يوسف الجندي، مصدر سبق ذكره ص ٨٥ قارن مع البشري، المصدر السابق ص ١٠٧ - ١٠٨.

(١٩٥) يوسف الجندي، المصدر السابق، ص ٨٢ - ٨٣.

(١٩٦) دروس في دعوة الإخوان المسلمين، منشورات قسم الطلاب، دمشق ١٩٥٥، ص ٢٢٤.

(١٩٧) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٦ - ١٠٧ قارن مع يوسف الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٢.

(١٩٨) قارن البشري، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨ - ١٠٩ مع ميتشل، المصدر السابق، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(١٩٩) البشري، المصدر السابق، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢٠٠) أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦.

(٢٠١) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٦.

(٢٠٢) المصدر السابق، ص ١٠٨ – ١٠٩.

(٢٠٣) أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٢ – ١٤٣.

(٢٠٤) المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٢٠٥) بشري، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٨.

(٢٠٦) إيسحق موسى الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٧.

(٢٠٧) لنظر نص البنا عند أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٠.

(٢٠٨) المصدر السابق، ص ١٤٦.

(٢٠٩) جريدة الإخوان المسلمين، ٣ يونيو ١٩٤٦، أورده ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٩.

(٢١٠) أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٠ – ١٤١.

(٢١١) انظر رد البنا على السكري، المصدر السابق، ص ١٥٣.

(٢١٢) انظر تقرير الدكتور إبراهيم حسن في : كمال كيرة، محكمة الشعب، ج٢، شركة النيل للنشر والتوزيع، دون تـــاريخ، ص ٣١ – ٣٤. يشير ميتشل إلى أن المشكلة تعود إلى أواخر عام ١٩٤٥. ونستنتج أن إثارتها في منتصف ١٩٤٦ كان مرتبطاً طردياً مع بروز مشكلة التحالف مع الوفد.

(٢١٣) من مذكرة البنا للنحاس، أوردها أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦ قارن بما أعاد الجندي نشره من مقال أخبار اليوم لعدد ٣ أيار ١٩٤٧ في المصدر نفسه ص ١٥٠.

(٢١٤) أخبار اليوم، المصدر السابق، ص ١٥٠.

(٢١٥) بشري، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٠.

(٢١٦) أخبار اليوم، أورد النص أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥١.

(٢١٧) بيان حسن البنا إلى شعب وادي النيل، المصدر السابق، ص ١٤٢ – ١٤٣.

(٢١٨) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢ – ١١٣.

(٢١٩) بشري، مصدر سبق ذكره، ص ١٧١ – ١٧٢ و١٥٥.

(٢٢٠) من رد البنا على اتهامات السكري، نشر أنور الجندي النص، مصدر سبق ذكره ص ١٥٢ – ١٥٥.

(٢٢١) المصدر السابق، ص ١٤٠ – ١٤١.

(٢٢٢) أبو عمرو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩.

(٢٢٣) قارن مع الكيلاني مصدر سبق ذكره ص ٣٧ ومع أبو عمرو، المصدر السابق، ص ٢١.

(٢٢٤) يهودا سلوتسكي، حرب فلسطين ١٩٤٧ – ١٩٤٨، الرواية الرسمية الإسرائيلية، ترجمة أحمد خليفـــة، مؤسســة الدراسـات الفلسطينية، قبرص، ط١ ١٩٨٤، ص ١٢ – ١٣، قارن مع كامل الشريف، الإخوان المســلمون في حــرب فلســطين، دون مكان، دون تاريخ، ص ٤٢ وص ٥٥ – ٥٦.

(٢٢٥) الشريف، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣.

(٢٢٦) المصدر السابق، ص ٧٣.

(٢٢٧) البشري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٨ و٢٦٠.

(٢٢٨) محمد حسنين هيكل، الإتصالات السرية بين العرب وإسرائيل، مصدر سبق ذكره، ص ٣.

(٢٢٩) البشري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦١ – ٢٦٣.

(٢٣٠) يوسف الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٢ و ٦٤، والغريب أن الجندي لا يُشير إلى صلة ذلك بالموقف من قرار التقسيم.

(٢٣١) المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٢٣٢) محمد حسين هيكل، مذكراتي في السياسة المصرية، ج٣، مصدر سبق ذكره، ص ٤١.

(٢٣٣) قارن الرواية الإخوانية عند الشريف، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤ مع الرواية الرسمية الإسرائيلية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٣.

(٢٣٤) الشريف، المصدر السابق، ص ٧٤.

(٢٣٥) قارن مع الرواية الرسمية الإسرائيلية، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤.

(٢٣٦) مذكرات د. عبد السلام العجيلي في فلسطين (مخطوطة محفوظة لدى الباحث).

(٢٣٧) د. مصطفى السباعي، الإخوان المسلمون في معارك فلسطين (مذكرات محفوظة لدى الباحث).

(٢٣٨) جريدة النذير، عدد ٢٤٧٤ الاثنين ٨ آذار ١٩٤٨، ص ١ قارن مع النذير عدد ٢٤٧٣ السبت ٦ آذار ١٩٤٨، ص١ (النذير الحلبية).

(٢٣٩) عارف العارف، النكبة، ج ٢، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، دون تاريخ ص ٤٠ قارن مع الرواية الرسمية الإسرائيلية ص ٢٢١.

(٢٤٠) مذكرات السباعي، مصدر سبق ذكره.

(٢٤١) الشريف، مصدر سبق ذكره، ص ٨٠.

(٢٤٢) عارف العارف، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٣ - ٤٠٤.

(٢٤٣) الرواية الرسمية الإسرائيلية، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤٤ قارن مع الشريف، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٩.

(٢٤٤) الرواية الرسمية الإسرائيلية، المصدر السابق، ص ٥٤٥.

(٢٤٥) المصدر السابق، ص ٥٤٤.

(٢٤٦) انظر تفاصيل ذلك عند الشريف، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣١ - ٢٥٦.

(٢٤٧) عوني حدوع العبيدي، جماعة الإخوان المسلمين وثورة الدستور اليمنية، دون مكان، دون تاريخ، ص ٢٠.

(٢٤٨) محمد علي الأسودي، حركة الأحرار اليمنيين والبحث عن الحقيقة، دون مكان، ١٩٨٧، ص ٥٩.

(٢٤٩) محسن محمد، من قتل حسن البنا؟ دار الشروق، ط٢، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٢٢٧.

(٢٥٠) عبد الكريم قاسم سعيد، الإخوان المسلمون والحركات الأصولية في اليمن، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٥، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢٥١) المصدر السابق، ص ١٤.

(٢٥٢) المصدر السابق، ص ٣٦ قارن مع محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ٢٣١.

(٢٥٣) قاسم سعيد، ص ٥٢ - ٥٦ قارن مع محسن محمد، ٢٤٠ - ٢٤١ و٢٤٥ - ٢٤٩.

(٢٥٤) انظر نص الوثيقة عند العبيدي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٥ - ٩٧.

(٢٥٥) قاسم سعيد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢.

(٢٥٦) المصدر السابق ص ٥٦ - ٥٨ قارن مع محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٨ - ٢٥١، ومع الأسودي، مصدر سبق ذكره، ص ٧١.

(٢٥٧) محمد حسين هيكل، مذكراتي في السياسة المصرية، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧ - ١٢٨ و١٧٤ - ١٧٦.

(٢٥٨) رمضان، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٩٧ و١١٣.

(٢٥٩) ابتدأت حوادث عنف مع افتتاح كلية الهندسة في أول كانون الأول وفي اليوم الثاني أحرق الطلبة مركبتي ترام، وفي ٢٣ تم

أُلقيت ١٤ قنبلة ثم أُشعلت عربتا ترام وأُصيب ١٨ من الجنود وحُرقت المحلات الأجنبية وبعض الأوتوبيسات وسيارات النقل. وأدى ذلك إلى معارضة ستة من أعضاء وفد المفاوضات للمشروع الذي وصل إليه صدقي فحل صدقي في ٢٦ نوفمبر الوفد.

(٢٦٠) كانت مجموعة توفيق الإرهابية المدنية على تنسيق عضوي مع أنور السادات وقائد السرب حسن عزت الذي اتهم لاحقاً بسرقة ملف اغتيال أمين عثمان باشا.

(٢٦١) خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٢.

(٢٦٢) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٦٧ – ٦٨ قارن مع السعيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٢.

(٢٦٣) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠٦.

(٢٦٤) محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

(٢٦٥) مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٨.

(٢٦٦) عبد الباسط البنا، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

(٢٦٧) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠.

(٢٦٨) خالد محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥.

(٢٦٩) شهادة هنداوي دوير في محكمة الشعب، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص ٨١.

(٢٧٠) خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧١.

(٢٧١) محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧٩ – ٣٨٠.

(٢٧٢) السعيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٣.

(٢٧٣) رمضان، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ١٥٢.

(٢٧٤) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٢ قارن مع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩، ومع رمضان، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٣ – ١٤٤.

(٢٧٥) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤ – ٣٧.

(٢٧٦) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٣ ورمضان، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٢٤١.

(٢٧٧) محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧٢.

(٢٧٨) قارن بمناقشة البنا لذلك. نشرها أنور الجندي؛ مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦.

(٢٧٩) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٣.

(٢٨٠) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٦١.

(٢٨١) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣ – ٦٤.

(٢٨٢) حنفي المحلاوي، ناهد والملك فاروق، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط١، القاهرة ١٩٩٤، ص ١٠٧ – ١٤٠.

(٢٨٣) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣ – ٤٧.

(٢٨٤) أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٨.

(٢٨٥) محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩٨.

(٢٨٦) خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٠ – ٢٨٨.

(٢٨٧) عارض البنا عملية الاغتيال، واعتبر أن من حق القاضي أن يخطئ وأن اغتياله غير جائز شرعاً. وقد أُجريت محاكمة إخوانية داخلية في ضوء ذلك للمسئولين عن تخطيط العملية وتنفيذها. انظر ملف الحادثة في: أيمن الظواهري، الحصاد المر، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢ – ٤٦.

(٢٨٨) محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨٠ - ٣٨٧.

(٢٨٩) المصدر السابق، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٢٩٠) المصدر السابق، ص ٣٨٨ - ٣٨٩ قارن مع عصام حسونة، ٢٣ يوليو وعبد الناصر (شهادة)، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٤١ - ٤٩.

(٢٩١) محسن محمد، المصدر السابق، ص ٣٩٦ - ٤٠٠.

(٢٩٢) قارن مع حسونة، ص ٦٠ - ٦٢.

(٢٩٣) محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩٨.

(٢٩٤) المصدر السابق، ص ٤١٤.

(٢٩٥) انظر مذكرة البنا. أوردها أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٣ - ٢٠٦ قارن مع ميتشل، مصدر سبق ذكره ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٢٩٦) أنور الجندي، المصدر السابق، ص ٢٠٤ قارن مع محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣٢.

(٢٩٧) محسن محمد، المصدر السابق، ص ٤١٨.

(٢٩٨) حول معلومات تفصيلية، المصدر السابق، ص ٤٢٤ - ٤٣٦.

(٢٩٩) حسونة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.

(٣٠٠) البشري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٤ - ٢٩٨.

(٣٠١) قارن مع أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢.

(٣٠٢) انظر نص البيان عند حسونة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦ - ٥٧.

(٣٠٣) المصدر السابق، ص ٥٧ - ٥٨ قارن مع محسن محمد، مصدر سبق ذكره ٤٤٤ - ٤٤٥ ومع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٥ - ١٥٣.

(٣٠٤) حول موقف البنا من العملية انظر : محسن محمد، المصدر السابق، ص ٤٩٦ - ٤٩٧ ورأي صالح حرب الذي أورده أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(٣٠٥) التلمساني، انظر رأيه في كتاب محسن محمد، المصدر السابق، ص ٤٩٧.

(٣٠٦) انظر نص البيان عند السعيد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣٠٧) حول الاغتيال والجنازة، الجندي، المصدر السابق، ص ٢٢٠ - ٢٣٦.

(٣٠٨) محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥٦ - ٥٥٧.

(٣٠٩) حسونة، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧ و٤٩ - ٥١.

(٣١٠) محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦٤.

الفصل الثاني

جماعة الإخوان المسلمين ما بعد البنا

أولاً – بين محنتين (١٩٤٩ – ١٩٥٤)

استقالت حكومة إبراهيم عبد الهادي في ٢٥ تموز ١٩٤٩. وكلّف الملك حسين سري باشا (مستقل) بتشكيل حكومة قومية (ائتلافية) تحددت مهمتها في الإفراج عن المعتقلين وتنظيم الدوائر الانتخابية. ثم أعاد سري في ٣ ت٢ ١٩٤٩ تشكيل حكومة حيادية لإجراء الانتخابات[١]. وقد تعهدت جريدة " المصري" الوفدية قضية الإخوان المسلمين منذ إقالة حكومة إبراهيم عبد الهادي، بهدف إحراج السعديين، وكسب تأييد الإخوان المسلمين لمرشحي الوفد في الانتخابات[٢]. وأدّى نشر شهادات المعتقلين إلى تعاطف الرأي العام مع الجماعة، واعتبارها ضحية من ضحايا السعديين. من هنا تحولت المحاكمات بشأن قضايا اغتيال النقراشي باشا، ومحاولة اغتيال حامد جودة، وقضية الأوكار، إلى نوعٍ من محاكمة للسعديين، وحلفائهم الدستوريين. وشارك محامون وفديون بالدفاع عن المتهمين[٣].

يفسر ذلك تأييد الإخوان المسلمين للوفد، وتحالفهم معه في الانتخابات، مقابل تعهد سكرتيره العام فؤاد سراج الدين بإعادة الجماعة إلى الشرعية، ورد ممتلكاتها[٤]. وقد جرت الانتخابات في ٣ ك٢ ١٩٥٠، وحصل فيها الوفد على الأغلبية، وشكّل في

١٢ ك٢ ١٩٥٠ حكومةً وفدية، كان لسكرتير الوفد نفوذ كبير فيها، فعبَّرت أكثر ما عبَّرت عما كان يوصف يومئذ بالتيار اليميني في الوفد.

إلغاء حل الجماعة وعودها إلى الشرعية

سيَّر الشيخ حسن الباقوري أمور الجماعة بُعيد اغتيال البنا، وقيل إن البنا أوصى قبل مصرعه بالسمع والطاعة له، غير أنه ما إن تم الإفراج عن معظم المعتقلين الإخوانيين حتى سلَّم الباقوري في شباط ١٩٥٠ العمل إلى مكتب الإرشاد العام، فقرَّر المكتب أن يوكلَ الأمر مؤقتاً إلى صالح العشماوي رئيس تحرير مجلة الدعوة بوصفه الوكيل الأول للجماعة(٥)، والذي اعتمده البنا نائباً له إثر فصل أحمد السكري عام ١٩٤٧.

أعلن العشماوي نهاية التنافس بين الجماعة والوفد، الذي أدى خلال عامي ١٩٤٦-١٩٤٧ إلى صدامات دامية بينهما كان من نتائجها انشقاق الجماعة عام ١٩٤٧. وبرَّر ذلك بأن "الوفد هو الحزب الشعبي لمصر، وأعضاؤه ينتمون إلى نفس الطبقات التي ينتمي إليها أنصار جماعة الإخوان، أي الطبقات الشعبية، وعلى ذلك فليس هناك أي تنافس بين الجماعة والوفد"(٦). إذ تحددت الأولوية الاستراتيجية للجماعة في عودها إلى الشرعية. غير أن فؤاد سراج الدين وزير الداخلية وسكرتير الوفد وضابط الاتصال القديم ما بين الوفد والجماعة منذ عام ١٩٤٢، والمهندس الوفدي لانشقاق ١٩٤٧ في الجماعة، والذي أبرم معها اتفاق التفاهم إبَّان انتخابات ك٢ ١٩٥٠ وضع ثلاثة شروط لعودة الجماعة إلى الشرعية وهي: عدم استئناف الجماعة لنشاطها إلا بعد رفع الأحكام العرفية، وممارستها لنشاطها خلال ذلك بصورة غير رسمية تحت اسم جديد، وألا تستخدم اسمها القديم إلا بعد إلغاء الأحكام العرفية وعودها إلى الشرعية.

كان مصطفى مؤمن الزعيم الطلابي الإخواني البارز في الجامعة في أواسط الأربعينيات، هو مندوب الجماعة في الاتصال مع سكرتير الوفد. وقد وافق على هذه

الشروط، حتى أنه اقترح على الجماعة أن تعمل تحت اسم "النهضة الإسلامية". غير أن مكتب الإرشاد العام بقيادة صالح العشماوي وكيل الجماعة، رفض التعاطي مع هذه الشروط، وفصل مصطفى مؤمن من الجماعة على أساس أنه "انحرف عن مبادئ الإخوان"(٧) . وبذلك يكون ثالث مسؤول قيادي إخواني هام يتم فصله على خلفية إشكالية العلاقة ما بين الجماعة والوفد.

ظلّ العشماوي يطالب حكومة الوفد بإنجازها لوعدها بإلغاء قرار الحل. غير أن الحكومة الوفدية استبدلت ذلك بإقرار البرلمان في ٢٣ نيسان ١٩٥١ لقانون جديد للجمعيات، يخوِّل الحكومة حق مراقبتها والاطلاع على حساباتها وأوراقها وسجلاتها التنظيمية. ورغم أن القانون كان موجهاً بشكلٍ أساسي ضد الجماعة فإن جميع القوى الراديكالية بما في ذلك نواب وفديون فاعلون عارضوا هذا القانون، ووزعت الجماعة إبَّان مناقشة البرلمان للقانون مذكرة احتجاجية، وسيَّرت مظاهرة ضخمة أمام البرلمان تندد بمشروع القانون. وفي الأول من أيار، وكانت الأحكام العرفية قد رُفعت، واستُثنيت الجماعة من ذلك، تحدَّت الجماعة الحكومة واعتبرت نفسها في وضع الجماعة الشرعية، وافتتحت شُعبها من الإسكندرية إلى أسوان، واتخذت لها مركزاً عاماً مؤقتاً. غير أن السلطة قامت على الفور باحتلال المركز العام المؤقت، وإغلاق الشُعب، ونزع اللافتات، بل وأعربت عن إرادتها في بيع المركز العام القديم.

استمرت الجماعة بالتحدي، وعقدت في ١٧ أيار ١٩٥١ اجتماعاً لهيئتها التأسيسية، ونظَّمت بعد إخطار السلطة أول اجتماعٍ جماهيري لها منذ حلِّها في نهاية عام ١٩٤٨(٨) . وتمكنت في ١٥ آب ١٩٥١ من استصدار قرار من مجلس الدولة ببطلان بيع الحكومة للمركز العام، وبإعادة جميع ممتلكاتها وأموالها إليها. فاعتبر حل الجماعة غير قانوني، غير أن الحكومة الوفدية لم تنفذ مضمون فتوى مجلس الدولة إلا في ١٧ ك١

١٩٥١. وأدى ذلك إلى عودة التوتر السياسي ما بين الجماعة والوفد، وعودة الجماعة إلى مجاهرتها بالعداء للوفد[٩].

بروز التيار الراديكالي في الجماعة:

تكوَّن خلال عام ١٩٥١ بشكلٍ واضح تيار راديكالي جامح في الجماعة، غيَّر صورتها التقليدية من حركة معادية للشيوعية إلى حركة يؤكد "جناحها التقدمي" "بصراحة على ضرورة التعاون مع الشيوعيين ضد الاستعمار" وفق ما ورد في نشرة داخلية لـ"حدتو". وربطت صحيفة "الملايين" التي تصدرها "حدتو" ما بين ذلك وبين قيام "تحالف وثيق بين الشيوعيين والإخوان المسلمين داخل السجن" إلا أن "الملايين" أخذت بعد أن تولى حسن الهضيبي سلطة المرشد العام في الجماعة تميز ما بين "قيادة الجماعة" وبين من سمتهم بـ"العناصر الثائرة فيها" التي "عرفت كيف تبرز ثورية الإسلام"[١٠]. وقد تحددت وظيفة هذا التمييز في دعم اتجاه صالح العشماوي وكيل الجماعة الذي تذكر هاريس إنه من الاتجاه الذي يؤيد مبدأ التعاون مع الشيوعيين[١١] في مواجهة الهضيبي.

يفسر ذلك أن "حدتو" دعت كخط ثابت إلى قيام جبهة وطنية ديموقراطية تضم الشيوعيين والإخوان المسلمين والقوى الوطنية الأخرى. بل يذهب محمد يوسف الجندي أحد قادة "حدتو" إلى حد وصف هذا التيار الراديكالي بـ"جناح يساري في الإخوان المسلمين"[١٢]. لقد برز هذا التيار في جماعة الإخوان المسلمين وتعاظم طرداً مع تنامي الحركة الإضرابية العمالية والفلاحية والشعبية العامة، التي كانت قواعد الجماعة جزءاً من تركيبتها الاجتماعية والطبقية. فقد كان الإضراب على مدى عامي ١٩٥٠-١٩٥١ نوعاً من فعلٍ يومي في الحياة الاجتماعية والسياسية المصرية. وأدى تنامي الحركة الإضرابية الشعبية ليس إلى تجذير جماعة الإخوان المسلمين وحدها، بل وتجذير الطليعة الوفدية في مواجهة القيادة الوفدية اليمينية المعتدلة. وانعكس ذلك على الخطاب الإخواني

إيديولوجياً باكتسابه لمضمون اجتماعي راديكالي يشكل المنظور الطبقي أحد محدِّداته الأساسية، ويصدر في نواته الإيديولوجية عن "إيديولوجيم" يمكن وصفه بـ"إيديولوجيم" الإشتراكية. ويفسر ذلك شيوع عناوين مثل "الإسلام والأوضاع الاقتصادية" و"الإسلام والمناهج الاشتراكية" و"الإسلام المُفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين" للشيخ محمد الغزالي و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"العدالة الاجتماعية في الإسلام" لسيد قطب ... إلخ. في الخطاب الإخواني، بل يذهب محمد الغزالي إلى حد القول إن الفكرة الشيوعية تكوِّن أساساً سليماً من الناحية النظرية "أما من الناحية التطبيقية فلم تتح لنا أسباب دراستها حتى يتيسر الحكم عليها" وإن الملكية العامة للأرض في الشيوعية هي توسيع لنظام "الوقف الإسلامي"[١٣] . وقد أدى شيوع الروحية الراديكالية في وعي الشبيبة الإخوانية بالجماعة إلى محاولة ضبطها إيديولوجياً، فصدر في هذا السياق كتاب محمد الغزالي "من هنا نعلم" (١٩٥١) مع مقدمة لوكيل الجماعة صالح العشماوي رداً على كتاب خالد محمد خالد "من هنا نبدأ" الذي يعتبر بالتعبير المصري من "منازل الإخوان المسلمين"[١٤] . وليس المهم هنا مضمون رد الغزالي بل ما يكشفه عن اضطرار الجماعة لاتخاذ خطوات ضبطٍ إيديولوجيةٍ تجاه شيوع الروحية الراديكالية في وعي القاعدة الإخوانية.

أملى السياق السياسي لتحالفات الإخوان المسلمين خلال هذه المرحلة إلى حد بعيد تلك الروحية. فقد تميز هذا السياق أكثر ما تميز بإطلاق الآليات الراديكالية. فتحالف الإخوان المسلمون مع الشيوعيين والاشتراكيين وبقية القوى الوطنية في أكثر من مناسبة واجتماع مشترك. لقد شاركوا بمندوبٍ في لجنة أنصار السلام التي اعتبرها لاحقاً السفير الأمريكي في القاهرة لجنة شيوعية[١٥] ، وكانوا طرفاً منظِّماً في مؤتمر ٢٦ آب ١٩٥١ الذي انبثق عن تظاهرة القاهرة الكُبرى في ذكرى قصف الإنكليز للإسكندرية عام ١٨٨٢. واعتبرت "حدتو" هذا المؤتمر الذي قرر بطلان معاهدة ١٩٣٦، ورفض إبرام أية معاهدة أخرى ومقاطعة الإنكليز والكفاح المسلح على أنه "أول حشد من

حشود الجبهة" التي تدعو إلى قيامها. من هنا كان مألوفاً أن يكون المركز العام للإخوان المسلمين مقراً لاجتماعات تلك اللجان "الجبهوية"[١٦] .

اتخذ النحاس باشا رئيس الحكومة الوفدية في ٨ ت١ ١٩٥١ في هذا السياق الوطني الضاغط قراره التاريخي بإلغاء معاهدة ١٩٣٦ ومعاهدتي ١٨٨٩ الخاصتين بالسودان. وأعلنت مجلة "الدعوة" التي يرأس تحريرها صالح العشماوي وكيل الجماعة في اليوم التالي تأييد ذلك ودعت للبدء فوراً بـ"الجهاد" و"الكفاح المسلح". وعقد شباب الإخوان المسلمين في ١٤ ت١ ١٩٥١ مؤتمراً أعلنوا فيه خمسة قرارات راديكالية هي نفسها مطالب الحركة الوطنية، وتنص هذه القرارات على أن العودة إلى المفاوضات جريمة، وتدعو لتحريم التعاون مع الإنكليز، وقطع العلاقات الاقتصادية والسياسية مع بريطانيا، وطرد الحاكم العام الإنكليزي من السودان، وإلغاء القوانين المقيدة للحريات[١٧] . وإثر أول صدام ما بين المصريين والقوات البريطانية، أعلن الإخوان المسلمون في ١٧ ت١ ١٩٥١ "الجهاد" في منطقة الإسماعيلية ضد البريطانيين[١٨] ، وافتتحوا معسكراً تدريبياً بقيادة حسن دوح، وفي الانتخابات الطلابية التي جرت في ك١ ١٩٥١ في كليات جامعة فؤاد الأول، تمكن الإخوان المسلمون من السيطرة على قيادة الحركة الطلابية فحصلوا فيها على المقاعد التالية:

الكلية	عدد الأعضاء	عدد الإخوان الناجحين
اتحاد كلية الزراعة	١١	١١
اتحاد كلية العلوم	١١	١١
اتحاد كلية الهندسة	٧	١٠
اتحاد كلية الآداب	١١	١٦
اتحاد كلية الحقوق	٩	١٠

واسترعت سيطرة الإخوان على اتحاد كلية الحقوق الأنظار، إذ كانت هذه الكلية معروفة بأنها معقل الطلبة الوفديين[١٩] . وفي هذا السياق الذي وصلت فيه الراديكالية

الإخواينة إلى أوجها، تم نشر خبر تعيين المستشار حسن إسماعيل الهضيبي في ١٧ ت١ ١٩٥١ مرشداً عاماً لجماعة الإخوان المسلمين. وتحددت الوظيفة الأساسية لهذا الإعلان في تطويق الاتجاه الراديكالي في الجماعة ومحاصرته.

الهضيبي مرشداً عاماً (محاصرة التيار الراديكالي وتطويقه):

أدى اغتيال البوليس السري للبنا إلى اضطرابٍ فعلي في قيادة الجماعة. وكان من أبرز علامات هذا الاضطراب أن الجماعة ظلت من ١٢ شباط ١٩٤٩ حتى ١٩ تشرين الأول ١٩٥١ بدون مرشدٍ عام(٢٠). ويبدو أنه قد تردد في أوج المحنة فكرة نقل المركز العام للجماعة إلى سورية، واختيار الدكتور مصطفى السباعي المراقب العام للجماعة في سوريا ولبنان مرشداً عاماً(٢١). غير أنه تم في الفترة الواقعة بين أواسط تموز ١٩٤٩ وشباط ١٩٥٠ الإفراج عن المعتقلين، فسلَّم الشيخ أحمد حسن الباقوري الذي سيَّر أمور العمل في الجماعة مؤقتاً، القيادة إلى مكتب الإرشاد. وتجمع المصادر الاخوانية والمستقلة، على أن التنافس حول خلافة البنّا في منصب المرشد العام، قد انحصر في عبد الرحمن البنا، وصالح العشماوي، وعبد الحكيم عابدين، والشيخ أحمد حسن الباقوري. ويضيف البعض اسم الشيخ محمد فرغلي. وينتمي هؤلاء جميعاً إلى ما يمكننا تسميته بجيل القيادة "التاريخية" في الجماعة، الذي لعب دوراً هاماً في قيادتها في الثلاثينات.

تصنف هاريس الكتل المتنافسة إلى كتل: محافظة يقف على رأسها عبد الرحمن البنا، ومتطرفة يقف على رأسها صالح العشماوي، ومعتدلة يقف على رأسها الدكتور حسين كمال الدين وأحمد حسن الباقوري. غير أن هذه الكتل التي تصنِّفها هاريس كانت مجمعة رغم تناقضاتها حول فهم طبيعة الدعوة ووظيفتها وأساليب عملها في المرحلة الجديدة، على وحدة الجماعة، وتصفية آثار المحنة، وهو ما يعبر عما تسميه هاريس بمجموعة الوسط "ذات الثقل الأكبر" في كوادر الجماعة.

مثّل هذه المجموعة الأخيرة التي لا تختلف سائر الكتل الأخرى معها حول الأولوية الاستراتيجية للجماعة، رجل مبادر هو منير الدلة أمين صندوق الجماعة. و لم يكن الدلة من جيل القيادة التاريخية في الجماعة، فقد انتسب إليها عام ١٩٤٧ وتحول إلى واحدٍ من أصفياء البنا. ونجا من اعتقالات عام ١٩٤٨، على الأرجح بحكم مصاهرته لمحمد حسن العشماوي وزير المعارف السابق في الحكومة السعدية والذي اعتمد على مدرسي الإخوان في البعثات التعليمية الخارجية. غير أن الدلّة بحكم أنه من كبار ملاك الوجه القبلي أنفق قسطاً هاماً من ثروته على الجماعة، وأُسر معتقليها إبَّان المحنة، مما أعطاه وزناً معنوياً في الجماعة. وقد مكّنه هذا الوزن من جمع رؤوس الكتل المتنافسة، وإقناعها حرصاً على وحدة الجماعة، وتصفية آثار المحنة، باختيار مرشح لمنصب المرشد العام من خارجها. و لم يكن هذا المرشح سوى المستشار حسن إسماعيل الهضيبي(٢٢).

اتصل الهضيبي بالجماعة عام ١٩٤٢، وكانت علاقة البنا به من نوع العلاقة الفردية أو المستورة المألوفة في التنظيمات السرية ونصف السرية، ويبدو أن البنا عهد إليه بمتابعة شؤون بعض المعتقلين. من هنا قامت الكتل المتنافسة بتعديل القانون الأساسي، وانتخبته الهيئة التأسيسية بطريقة التمرير وليس بطريقة الاجتماع الانتخابي، ثم بطريقة توقيعات وتوكيلات قاعدية توثّق البيعة. ويبدو أن الهضيبي اختير مرشداً عاماً على أرجح التقديرات في أيار ١٩٥٠، حين تم إلغاء الأحكام العرفية. وقد تردد الهضيبي بقبول هذا المنصب، و لم يحسم تردده إلا في ١٧ ت١ ١٩٥١ حين وافق على نشر نبأ مبايعته مرشداً عاماً للجماعة، واستقال من القضاء، وباشر في ١٩ ت١ ١٩٥١ عمله القيادي في الجماعة. وأصرَّ على أن يساعده في العمل وجه قضائي بارز هو القاضي عبد القادر عودة صاحب المؤلفات القانونية الهامة. فتم تشكيل مكتب الإرشاد العام من الهضيبي مرشداً عاماً، ومن عبد القادر عودة وكيلاً عاماً للجماعة، ومن عبد الحكيم عابدين سكرتيراً عاماً لها، ومن صالح العشماوي وعبد العزيز كامل ومحمد الغزالي وعبد الرحمن

البنا وحسين كمال الدين وأحمد حسن الباقوري ومحمد خميس حميدة وفهمي أبو غدير أعضاء[٢٣].

حدَّدت الأولوية الاستراتيجية للجماعة في حماية وحدها، واستمرارها، وتصفية آثار المحنة، آليات اختيار الهضيبي مرشداً عاماً، أكثر مما حددته أية آليات أخرى. فقد توفرت مواصفات هذه الاستراتيجية في شخصية الهضيبي، إذ كان مستشاراً يحظى باحترام الهيئة القضائية، وهو ما اعتُبر عامل تهدئة لهذه الهيئة التي وجَّه لها الجهاز السري طعنةً دامية باغتياله للمستشار أحمد الخازندار، كما كان عامل طمأنة للقصر بحكم أنه يرتبط بصلة مصاهرة مع ناظر الخاصة الملكية في القصر، وبصلة نسب مع رئيس القسم المخصوص الإنكليزي في الديوان الملكي، ومرشح إجماع داخلي خلال هذه الفترة في الجماعة بحكم أنه لم يكن طرفاً من أطراف كتلها المتنافسة.

قامت إدارة الهضيبي للجماعة في ضوء تلك الاستراتيجية على تجسير العلاقة ما بين الجماعة والقصر، واتباع ما يمكننا تسميته بسياسة "مكية" تركز على إظهار الجماعة بمظهر الدعوة التي تعمل بأسلوب الحكمة والموعظة الحسنة أكثر مما تظهر بمظهر الجماعة السياسية. وتتلخص فرضيات هذه السياسة المكية في أن المرحلة هي مرحلة تكوين وصبر وليست مرحلة صراع وجهاد. وقد اصطدمت هذه السياسة "المكيّة" بالراديكالية الإخوانية. بل إن تزامن نشر إعلان تعيين الهضيبي مرشداً عاماً للجماعة مع إعلان الإخوان المسلمين لبدء الكفاح المسلح في ١٧ ت١ ١٩٥١ في القناة ضد الإنكليز يُشير إلى أن سياسة الهضيبي استهدفت حصار التيار الراديكالي في الجماعة وتطويقه. من هنا اشترط الهضيبي في أول اجتماع له بعد نشر تعيينه مرشداً عاماً إبعاد الجماعة عن العمل السياسي وأن يكون أسلوبها في الدعوة إلى الله هو أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة[٢٤]. وما كان ممكناً لزيارته في ١٤ ت٢ ١٩٥١ للملك على رأس وفدٍ مؤلفٍ من مكتب الإرشاد العام، أن تتعدى الزيارة البروتوكولية، لولا ارتباطها بتلك السياسة المكيّة. وهو

ما يفسر أن الطلاب الإخوانيين المنخرطين في التعبئة الجماهيرية ضد الإنكليز قد قابلوا هذه الزيارة بتظاهرة صاخبة لعنوا فيها الملك علناً[٢٥] ثم زار الهضيبي في ٢٠ ت٢ ١٩٥١ قصر عابدين بناء على دعوة الملك، ونقدت صحيفة "الدعوة" التي يترأس صالح العشماوي عضو مكتب الإرشاد العام تحريرها هذه الزيارة، ووصفتها بأنها كانت "مثار تكهنات ومبعث قلق في كثير من الدوائر السياسية"[٢٦]. بل تنصل الهضيبي في ٢٢ ت٢ أي بعد يومين من زيارته المنفردة للملك من مسؤولية الجماعة عن أن يكون لها كتائب باسمها في معارك القنال، إذ كان الهضيبي في إطار سياسته المكية يرغب في أن ينشط الإخوان في المعارك ضد الإنكليز ليس باسم الجماعة بل بصفاتهم الفردية. وبينما كانت الجماعة تسيطر في كانون الأول على قيادة الحركة الطلابية في جامعة فؤاد الأول، وتعبئ الطلبة في معسكرها التدريبي، هنأ الهضيبي حافظ عفيفي بمناسبة تعيينه رئيساً للديوان الملكي، وكان عفيفي يعتبر في نظر معظم المواطنين عميلاً سافراً للإنكليز. وقد ردّت مجلة الدعوة على ذلك في أول كانون الثاني ١٩٥٢، ونشرت مقالاً تهاجم فيه حافظ عفيفي، وتقول إن تعيينه رئيساً للديوان كان بمثابة قنبلة في الميدان السياسي. غير أن مكتب الإرشاد العام نشر بعد أسبوع في المجلة نفسها، بياناً بتوقيع عبد الحكيم عابدين السكرتير العام للجماعة، مفاده أن "الدعوة" لا تصدر عن المركز العام ولا تنطق بلسانه ولا تمثل سياسته، وإنها صحيفة شخصية تعبر عن رأي صاحبها، ولا تتقيد دعوة الإخوان بما تنشره[٢٧]. وأمعن الهضيبي في تحدي التيار الراديكالي في الجماعة، فزار الملك في ١٦ ك٢ ١٩٥٢ مهنئاً بمولد ولي عهده، في الوقت الذي كانت فيه معركة القناة محتدمة، وفي ١٩ ك٢ ١٩٥٢ شيعت القاهرة شهداء الإخوان في معارك القنال، وإثر حريق القاهرة في ٢٥ – ٢٦ ك٢ أرسل الهضيبي مذكرة إلى الحكومة تطالب برفع حالة الأحكام العرفية وإعادة الحريات العامة والإفراج عن المعتقلين وجدَّد في ٢٣ آذار هذه المطالبة، وأضاف إليها عدم مشاركة الجماعة في الانتخابات البرلمانية المزمع إجراؤها في ١٨ أيار ١٩٥٢، في

الوقت الذي ربطته علاقات ودية مع حكومة الهلاليين أثارت استنكار القواعد الإخوانية. وفي ٢٥ أيار زار الهضيبي الملك وأعرب عن الولاء له[٢٨].

لقد أدى ذلك إلى انشقاق داخلي في الجماعة ما بين التيار المكي المهادن الذي يقوده الهضيبي، باسم أولوية الجماعة في تصفية آثار المحنة، وبين التيار الراديكالي الإخواني العريض، الذي كان صالح العشماوي والشيخ محمد الغزالي من أبرز قادته. وقد اتهم التيار الراديكالي سياسة الهضيبي بمهادنة الملك ومحاولة منع الإخوان من الاشتراك في معركة القنال، وانه اجتمع بإبراهيم عبد الهادي المسؤول الأول عن اغتيال البنا والبطش بالإخوان وأنه سار على سياسة "السمع والطاعة" لفاروق باعتباره ولي الأمر[٢٩]. في الوقت نفسه الذي أخذت فيه القوى الراديكالية المصرية، وتحديداً منها "حدتو" الشيوعية والحزب الاشتراكي، تدعم الاتجاه الراديكالي وتصفه بتيار "الإخوان المسلمين الثائرين" ضد قيادة الهضيبي. ووسط هذا الانشقاق الداخلي غير المعلن في الجماعة، أو غير المأسس، قام تنظيم الضباط الأحرار في الجيش المصري بحركته العسكرية في ٢٣ تموز ١٩٥٢ ليكتسب الانشقاق الداخلي ما بين التيارين أبعاداً جديدة ترتبط بسياسة الجماعة تجاه "الثورة" وموقفها منها. وهو الانشقاق الذي دمّر الجماعة وأدى إلى تحطيمها وحلّها، ودخولها في طور المحنة من جديد.

ثانياً – الإخوان المسلمون وثورة ٢٣ تموز

تنظيم الضباط الأحرار (التنسيق المزدوج مع الشيوعيين والإخوان)

تشكّلت الخلية الأولى لتنظيم الضباط الأحرار في تموز ١٩٤٩. وكان جميع مؤسسيها الخمسة وهم: جمال عبد الناصر وعبد المنعم عبد الرؤوف وخالد محي الدين وكمال الدين حسين وحسن إبراهيم، ممن انتظموا ما بين عامي ١٩٤٤ – ١٩٤٥ في الجهاز الخاص لجماعة الإخوان المسلمين[٣٠]. ويبدو أن السلطة لم تشتبه باختراق الجهاز

الخاص للجيش إلا حين عثرت في وثائق الجهاز الخاص على كتاب عسكري عن كيفية استخدام القنابل اليدوية باسم اليوزباشي جمال عبد الناصر(٣١). من هنا رأى الصاغ محمود لبيب وكيل الجماعة للشؤون العسكرية، وفق المصادر الإخوانية إعادة بناء التنظيم العسكري الإخواني في الجيش بشكلٍ مستقلٍ عن الجماعة، تحت اسم تنظيم "الضباط الأحرار"، وذلك اتقاءً لأي شبهةٍ من شبهات ارتباطه بالجماعة في ظروف حلها والبطش بكوادرها(٣٢). وهو ما قد يفسر إلحاح الطيار عبد المنعم عبد الرؤوف أحد أوائل من جنَّدهم البنا في الجهاز الخاص، وعضو النواة التأسيسية لتنظيم الضباط الأحرار، على إعادة ربط التنظيم بالجماعة(٣٣) بعد الإفراج عن أعضاء الجماعة وبدء إجراءات إلغاء حلِّها. مما أدى إلى تعثر علاقة النواة التأسيسية للتنظيم الجديد بعبد المنعم عبد الرؤوف، ومن ثمَّ استغلال نقله إلى غزة واستبعاده من لجنة القيادة الموسعة في أيار عام ١٩٥٢.

ورغم أن عبد الناصر لم يُنتخب رئيساً للتنظيم إلا بُعيد حريق القاهرة (٢٦ – ٢٧ ك٢ ١٩٥٢)، فإنه كان يقوم عملياً بمهام ذلك. ويعود إلى عبد الناصر نفسه إلحاح التنظيم بوضوح تام، على استقلاله التنظيمي والسياسي، عن سائر الأحزاب السياسية، والكتل العسكرية الأخرى في الجيش. في الوقت نفسه الذي قبل فيه عضوية الضباط الحزبيين والكتلويين في التنظيم، ولكن بصفاتهم الفردية وليس بصفاتهم الحزبية أو الكتلوية.

كانت الكتلة الأساسية من الضباط الحزبيين في التنظيم تنتمي إلى جماعة الإخوان المسلمين والحركة الديمقراطية للتحرر الوطني (حدتو)، فقد كان لهذه الأخيرة ذراع عسكري في الجيش تم تنظيمه في الضباط الأحرار فردياً وليس جماعياً. وبرز التأثير السياسي لـ"حدتو" على منشورات التنظيم وليس على سياسته الفعلية من خلال اضطلاع "حدتو" بصياغة هذه المنشورات وطباعتها وتوزيعها. وكان أبرز تأثير هو مساهمة "حدتو" من خلال علاقة الصداقة التي تربطها بخالد محي الدين، في صياغة الوثيقة

البرنامجية للتنظيم التي حملت عنوان "أهداف الضباط الأحرار". وهي وثيقة داخلية مكتوبة قامت "حدتو" بعد الثورة بنشرها لتذكير مجلس قيادة الثورة بأهداف تنظيم الضباط الأحرار، وهو ما كان الشرارة المباشرة لإشعال فتيل الصدام ما بين حدتو وعبد الناصر(٣٤).

اعتمد عبد الناصر على مخابئ الإخوان المسلمين في إخفاء كميات هامة من الذخيرة والسلاح(٣٥). وخلال معركة القنال زوّد تنظيم الضباط الأحرار جماعة الإخوان المسلمين وحدتو بكميات من السلاح والذخيرة لاستخدامها في المعركة(٣٦). وقُبيل ساعة صفر خطة "نصر"، التي حدَّدت ٢٣ تموز ١٩٥٢ موعداً للاستيلاء على السلطة، أبلغ عبد الناصر بوصفه رئيساً لتنظيم الضباط الأحرار، كلاً من جماعة الإخوان المسلمين وحدتو بموعد الحركة. وتمّ الاتصال مع "حدتو" بشكلٍ غير مباشر من خلال أحمد حمروش عضو تنظيم الضباط الأحرار، ومسؤول قسم الضباط في "حدتو"، ومع جماعة الإخوان المسلمين من خلال حسن العشماوي(٣٧)، الذي كان من أبرز من رشَّحوا الهضيبي مرشداً عاماً. وقد وافق المرشد العام على دعم الحركة وحمايتها، وعدم إظهار علاقتها بالإخوان حتى لا يتدخل الإنكليز بمقاومتها، ووجَّه الأمر إلى الشُعب الإخوانية بالاستنفار وتنفيذ أوامر القيادة العسكرية(٣٨). وهو ما يقطع بتأييد الهضيبي لحركة الضباط ودعمه إياها، وهو تأييد حاول مجلس الضباط إبَّان اصطدامه بالجماعة أن ينتقص منه ويشكك بمصداقيته. وقد فعلت "حدتو" في تنظيمها ومحيطها ما يعادل ذلك.

غير أن اتصال عبد الناصر بوصفه رئيساً لتنظيم الضباط الأحرار مع "حدتو" و"الإخوان المسلمين" كان جزءاً من اتصالات أوسع لضمان نجاح الحركة، وكان من أبرز هذه الاتصالات إعلامه بعدم اعتراض السفارة البريطانية على الحركة، والتخلص من فاروق ودعم السفارة الأمريكية لذلك، ثم كلَّف عبد الناصر في ١٩٥٤ السفير المصري في باريس بعمل اتصال مع السفارة الإسرائيلية(٣٩). ويجب ألا يُفهم من ذلك أن عبد

الناصر كان أداة في يد أي طرفٍ من هذه الأطراف الداخلية أم الخارجية، إذ وظّف جميع هذه الأطراف لمشروعه السياسي الوطني الخاص، فدون أي ريب لم يكن أبداً طلقة في مسدس أيٍّ منها، إلا أنه رتّب العلاقة معها وفق أولويات مشروعه ومتطلباته العملية.

ومن الناحية الداخلية كان اتصال عبد الناصر بـ"حدتو" وبالجماعة ضرورياً، إذ تمتلكان كحركتين سياسيتين ضباطاً في تنظيم "الضباط الأحرار". وقد فكّر بهما عبد الناصر في إطار منطق النصرة الذي وإن كان منفتحاً في بعض اللحظات على منطق تحالفيٍ ما، فإنه لم يكن في أي حال منطق تحالف. كان تنظيم "حدتو" عشية حركة الضباط قد توسع، وبلغ حوالي ٥٠٠٠ عضواً(٤٠). في حين وصل عدد الأعضاء العاملين في جماعة الإخوان المسلمين، المؤطّرين في أُسر وخلايا تنظيمية إلى مليون عضو. فقد كان عدد مكاتبها الإدارية في مراكز المديريات أو المحافظات تسعة عشر مكتباً، تبع لها ٣٠٠ منطقة في الأقسام أو المراكز الإدارية. ووصل عدد الشُعب التي تقودها تلك المناطق إلى ١٥٠٠ شُعبة، منها سبعون شُعبة في القاهرة. غير أن الجماعة كانت تمتلك من خلال أقسامها المختلفة مؤسسات اجتماعية وخدمية ومسجدية، ففي منطقة القاهرة كانت الجماعة تُشرف على ٣٥ مسجداً ما بين ملكية تامة لها أو إشراف عليها بالخطابة والإمامة، كما كانت تمتلك مركزاً يشتمل على مسجد ومستوصف ومكتبة وصالة محاضرات، وحوالي دزينتين من المعاهد والرياض والمدارس الليلية. إضافة إلى نشاطها الرياضي والكشفي في ميدان الشباب(٤١).

الإخوان وحدتو:

أيّدت "حدتو" و"الجماعة" حركة الضباط، وظهرتا في الأيام الأولى وكأنهما الحركتان السياسيتان الحليفتان للضباط. وكانت "حدتو" هي التنظيم الشيوعي الوحيد الذي أيّد الانقلاب في حين أدانته الأحزاب الشيوعية المصرية الأخرى لاسيما جماعة "الراية – الحزب الشيوعي المصري" و"الديمقراطية الشعبية – حزب العمال

والفلاحين"[٤٢]، وسط الاتهام السوفييتي والشيوعي العام لحركة الضباط بأنها انقلاب أمريكي. وقد اجتمع مكتب الإرشاد العام للإخوان المسلمين في ٢٦ تموز ١٩٥٢ برئاسة المرشد العام وأيّد الحركة وحدَّد الخطوط الرئيسية للإصلاح على أساس إسلامي[٤٣]. والتقى الهضيبي في ٢٨ تموز ١٩٥٢ بجمال عبد الناصر، وأفهمه ناصر للتو بأنه ليس هناك اتفاق على شيء محدد ما بين حركة الضباط والجماعة، وقد بلَّغ الهضيبي الذي استنفر الجماعة لدعم حركة الضباط ذلك، وأبلغ عبد الناصر بأن الجماعة ستعتبر الحركة حركةً إصلاحيةً تُسدي لها النصيحة[٤٤]. والواقع أن الهضيبي قد أبدى لعبد الناصر في ٢١ تموز أي قبل الحركة بيومين رغبته عدم إبراز علاقة الضباط بالجماعة حرصاً على حركتهم[٤٥].

حاولت "حدتو" و"الجماعة" أن تقطف ثمار تحالفهما مع حركة الضباط التي لم ترَ من خلال عبد الناصر في دعمهما سوى منطق النصرة لا التحالف بمعناه الدقيق. فعقدت الهيئة التأسيسية للجماعة في الأول من آب ١٩٥٢ اجتماعاً، أقرَّت فيه إصدار مكتب الإرشاد لبيانٍ، يحدِّد "خطوط الإصلاح الرئيسية بالتركيز على وسائل التطهير الكامل الشامل، ووسائل الإصلاح الخلقي والتربوي، ووسائل الإصلاح الدستوري، والإصلاح الاجتماعي، والإصلاح الاقتصادي، والتربية العسكرية، وتقوية الجيش وإصلاح البوليس"[٤٦]. وبين ٢٦ تموز والأول من آب، أيَّد الهضيبي موقف علي ماهر رئيس الحكومة بتحديد الحد الأقصى لملكية الأرض الزراعية بـ ٥٠٠ فدان بدلاً من حد ٢٠٠ الذي أقرّه الضباط[٤٧]. واستفادت الجماعة من شهر العسل القصير مع الضباط، فعقدت في ١٠ آب ١٩٥٢ الجمعية العمومية للكشافة، التي انبثقت عنها لجنة كشفية وطنية، ووصل عدد أعضاء الكشافة حتى نهاية نيسان ١٩٥٣ إلى ٧٠٠٠ كشَّافاً أو جوَّالاً[٤٨]. وقد شكَّل العمل الكشفي هنا ستاراً لتشكيلات الجهاز الخاص. كما قامت الجماعة صيف ١٩٥٢ بإقامة معسكرين كشفيين في الإسكندرية والدخيلة استمر كل منهما شهرين، ودرَّبت أفواجاً أسبوعيةً وصل عددها إلى ١٠٦٠ متدرباً[٤٩]. ويبدو من

خلال ما كتبه سيد قطب في آب ١٩٥٢ صدى النبض الراديكالي للقاعدة الإخوانية الشابة، وتردده بين المراهنة على الإصلاح بواسطة "المستبد العادل" ومطالبته بالإفراج عن ضحايا الطغيان بما في ذلك الإفراج عن الشيوعيين. فقد طالب نجيباً بتحقيق "التطهير الشامل... الكامل الذي يحرم الملوثين من كل نشاط دستوري، ولا يُبيح الحرية السياسية إلا للشرفاء"، في الشهر نفسه الذي طالب فيه بالحرية للمعتقلين السياسيين بمن فيهم "الشيوعيون"، لأنهم على حدّ قوله "كغيرهم ممن كانوا يكافحون الطغيان... ولأنهم من الشرفاء الذين ينبغي أن نقارعهم الرأي بالرأي والحجة بالحجة. ولا نلقاهم بالحديد والنار"[٥٠].

أما "حدتو" الحليف الشيوعي للضباط فركّزت على "التعميل"، بينما ركّزت الجماعة على قطاع الكشافة والشباب، فدعت في ٣١ تموز ١٩٥٢ إلى تشكيل اللجنة التأسيسية للاتحاد العام لنقابات العمال، وأصدرت بياناً يؤيد حركة الضباط. كانت "حدتو" قد حاولت في ٢٧ ك١ ١٩٥٢ أن تعقد هذا المؤتمر، إلا أن تطور الحركة الشعبية المواجهة للإنكليز والملك والذي وقع فيه حريق القاهرة منع ذلك. ودعت حدتو إلى عقد المؤتمر التأسيسي للاتحاد أيام ١٤ و١٥ و١٦ أيلول ١٩٥٢. إلا أن عمال شركة كفر الدوار قاموا بإضرابهم الشهير، ووصف "حزب العمال والفلاحين المصري" الضباط بـ"العصابة العسكرية" ودعا العمال إلى تشكيل لجانهم. وقمَعَ الضباط الإضراب بحزم ونظّموا محاكمةً عسكريةً أعدمت "خميس وبقري" وهو ما تحول إلى تاريخ رمزي في الفولكلور الشيوعي. وقد تنصلت "حدتو" في محاولة للحفاظ على تحالفها مع الضباط من الإضراب، وأدانته، مع أن السلطة عطّلت المؤتمر، وأجّلت انعقاده إلى إشعار آخر[٥١]. وقد أدانت الجماعة بدورها الإضراب، وأخذ سيد قطب يهاجم الشيوعيين لأنهم يحاربون "العهد الذي أشرق فجره منذ أيام" وشنّت الجماعة "حملةً عاتيةً ضدَّ عمّال كفر الدوار المضربين واتهمتهم بالخيانة"[٥٢]. وبهذا المعنى اتخذ الحليفان السياسيان لحركة

الضباط وهما حدتو والجماعة موقفاً سياسياً واحداً من عمال كفر الدوار. كانت حدتو قد عارضت الإعدام بشدة.

الإخوان: أزمة التمثيل الوزاري واستثناؤهم من الحل:

في الوقت الذي كانت فيه حدتو والجماعة تحاولان قطف ثمار تحالفهما السياسي مع مجلس الضباط، كانت العلاقات تتوتر ما بين المجلس والحكومة التي يرأسها علي ماهر. وادّعى قائد الجناح جمال سالم رئيس "محكمة الشعب" وعضو مجلس قيادة الثورة، في ت٢ ١٩٥٤، أن المجلس اصطدم مع رئيس الحكومة بسبب أنه لم يحدِّد كانون الثاني ١٩٥٣ موعداً للانتخابات في بيانه، بينما طلب الإخوان المسلمون استمرار الحكم العسكري عشر سنوات[٥٣]. ويُشير خالد محي الدين في مذكراته إلى أن موقف علي ماهر من الانتخابات والإصلاح الزراعي، وقيام حكومته بفرض ضرائب جديدة ورفع أسعار السلع قد أدّى إلى موقفٍ غريبٍ، وهو إصدار "مجلس القيادة" لبيان ضدّ رئيس الحكومة[٥٤].

كان ذلك رسالةً لا لبس فيها إلى علي ماهر، في أن أعضاء حكومته ليسوا سوى أمناء وزارات باسم وزراء، وأن السلطة هي للضباط. وقد استمر علي ماهر بالعمل إلا أنه فوجئ بنشر كل الصحف لنبأ اعتقال كل قيادات الأحزاب السياسية ما عدا الإخوان[٥٥] فقدَّم استقالته في ٧ أيلول ١٩٥٢، ليخلفه اللواء محمد نجيب الذي شكَّل حكومته في ٩ أيلول ١٩٥٢. فتشكلت الحكومة وفرز "مجلس القيادة" أعضاءه للإشراف على الوزارات.

كانت أزمة تمثيل الجماعة في حكومة نجيب، إيذاناً ببدء الخلاف ما بين مجلس الضباط والجماعة، إذ طلب عبد الناصر من الجماعة أن ترشَّح عضوين، فرشح الهضيبي كلاً من الشيخ أحمد حسن الباقوري وأحمد حسين[٥٦]، في حين يؤكد ميتشل أن عبد

الناصر طلب من الهضيبي ترشيح ثلاثة أعضاء على أن يكون الباقوري واحداً منهم، فرشَّح الهضيبي كلاً من حسن العشماوي ومنير الدلّة، دون العودة إلى مكتب الإرشاد العام، إلا أن مجلس الضباط اعترض عليهما بسبب صغر سنهما. فقرَّر مكتب الإرشاد العام عدم المشاركة في الحكومة. وشذَّ الباقوري، فأصدرت الجماعة قراراً منشوراً يفصله من عضويتها(٥٧). وبرَّر الهضيبي المقاطعة بالحرص على عدم صبغ الحكومية بلونيةٍ إخوانيةٍ تؤدي إلى معاداة الأجانب لها(٥٨). وفي وقتٍ لاحق برَّر وكيل الجماعة قرار المقاطعة بخشية الجماعة من أن تفقد صفتها الشعبية، لمشاركتها في السلطة ومشاركة نجيب في معارضته لإشراك الجماعة حتى لا يتعرض النظام إلى عداء الأجانب(٥٩).

يكشف ذلك عن التردُّد السياسي للهضيبي إزاء الموقف النهائي من مجلس الضباط. والواقع أنه منذ أن أعلمه عبد الناصر في ٢٨ تموز ١٩٥٢ بعدم وجود أي اتفاق سياسي مع الجماعة قد ارتاب به، في حين أن عبد الناصر أخذ منه رأياً بإبعاد حركة الضباط عن الجماعة، درءاً لها من شكوك الإنكليز والأجانب على حد تعبيره قبيل القيام بحركة ٢٣ تموز. وربما في ضوء ما يمكن أن نستنتجه من منظومة الهضيبي، أنه رأى في تمثيل الجماعة في الحكومة نوعاً من إبرازٍ لها بصفة الحزب السياسي، وهي الصفة التي ظل الهضيبي حتى نهاية عام ١٩٥٤ يؤكد استقلال الجماعة عنها، وأنها لا تسعى إلى الحكم أو المشاركة في السلطة، مع تسليمه الضمني طبعاً في ضوء الخطاب التقليدي للجماعة، أن السياسة هي من صُلب الإسلام، غير أنَّ الحزبية ليست بالضرورة كذلك. وقد سبق للهضيبي أن اعتذر عن الاشتراك في حكومةٍ ائتلافيةٍ في عهد فاروق. فهو وإن عبَّر هنا عن موقفٍ مترددٍ، فإنه في قراره العميق كان يميل إلى عدم المشاركة. فقد قدَّر على الأرجح أن إشعار الضباط للجماعة بنفوذ لها في الحكومة، ينطوي على محاولة احتوائها، وتحويلها إلى أداةٍ سياسيةٍ لمجلس الضباط. ومن هنا أتى حسم الهضيبي للتردد وعدم تمثيله للجماعة في الحكومة ليعاكس التيار الجارف داخل الجماعة والمتحمس للضباط. وقد سبق له أن هدأ من حماس قطب الذي عبَّر في فترة عن هذا التيار، ودعا

إلى أن يهبَّ الإخوان ويجروا في ركاب الثورة[٦٠] . غير أن مجلس الضباط استنتج من تردد الهضيبي وجود خلاف عميق داخل الجماعة أو أنه محاولة لإظهار سطوة الجماعة على المجلس، فقد كان عبد الناصر الذي يعرف قضايا الخلاف الداخلية في الجماعة يضمر ممارسة لعبة استقطاب فيها[٦١] ، تعتمد على تأييد أوسع القواعد الإخوانية لحركة الضباط. وقام ناصر منذ ٢٥ تموز بسلسلة إجراءات عمليةٍ ضد خصوم الجماعة، وحقق من خلالها رصيداً خاصاً، إذ قبض في ٢٥ تموز ١٩٥٢ بعد الحركة بيومين على المقدم محمد الجزار أحد المتهمين باغتيال البنا، وبعد أربعة أيام ألقى القبض على المتهمين الآخرين، وأحال في ١٧ آب ١٩٥٢ قضية اغتيال البنا إلى النيابة العمومية لتتولى التحقيق بها[٦٢] . وفي آب أفرج عن المعتقلين الإخوانيين، وعيَّن رشاد مهنا الضابط الإخواني وعضو لجنة القاهرة لتنظيم الضباط الأحرار عضواً في لجنة الوصاية على العرش. وكان لمهنا "احترام واسع في الجيش" و"علاقات واسعة" ترشِّحه لمنافسة عبد الناصر، غير أن منصبه كان وهمياً ودون سلطة[٦٣] .

لم يكن ممكناً لعبد الناصر أن يفهم موقف المرشد العام إلا على أنه يضمر معارضةً لمجلس الضباط الذي أثبت حُسن نيته تجاه الجماعة، وكان عدد من أعضائه إخوانياً سابقاً في الجهاز الخاص. فقد كان الهضيبي يقود وقتئذ وفق أرقام الجماعة، مليون عضوٍ إخواني مؤطرين ومنظَّمين، وإن كانت آثار الصدام ما بين التيار الراديكالي وتيار الهضيبي في فترة ١٩٥١ - ١٩٥٢ مازالت تتردد أصداؤها. واستقطاباتها الداخلية في الجماعة. في حين أن الهضيبي كان يُضمر تحويل الجماعة في مواجهة المجلس.

تتابعت الأحداث في الربع الأخير من عام ١٩٥٢، فصدر قانون الأحزاب وأُلغي دستور ١٩٢٣، ثم تمَّ في ١٦ ك٢ ١٩٥٣ حل الأحزاب وفي ٢٣ ك٢ تشكيل "هيئة التحرير" كبديلٍ عنها. وقد اجتمعت الهيئة التأسيسية للإخوان يوم ٢ ت١ ١٩٥٢ وأعادت النظر في نظام الجماعة على ضوء القانون المذكور، وأدخلت بعض التعديلات

عليه، منها أن تكون مدة رئاسة الرئيس ثلاث سنوات بدلاً من أن يكون رئيساً مدى الحياة، وأن يكون عدد أعضاء الهيئة التأسيسية ١٥٠ عضواً. وقدَّمت الجماعة إخطارها الذي أدخلها في نطاق قانون الأحزاب، إلا أنها عادت وارتأت أنها كهيئة إسلامية عالمية لا يمكن أن تقيِّد نفسها بقانون الأحزاب المصري، فاجتمعت ثانيةً، وقررت أن الحكم ليس من أهدافها في الوقت الحاضر، وأن الجماعة لن تدخل الانتخابات كهيئة مع احتفاظها بحق التوجيه والنقد في الأمور السياسية والوطنية، فقدَّمت في ٧ ت٢ ١٩٥٢ إخطارها الثاني وخرجت به من نطاق الأحزاب(٦٤). وقد أدى إصرار الهيئة التأسيسية على تسجيل الجماعة كحزبٍ سياسي إلى اعتكاف الهضيبي وتهديده بالاستقالة، فانعقد الاجتماع الثاني للهيئة عملياً في غياب الهضيبي، إلا أنه تمَّ باسم الحرص على وحدة الجماعة رجوعه عن الاعتكاف والاستقالة(٦٥). وكان ذلك في الواقع بروفة من بروفات تقليم سلطته ومحاصرتها، حرَّض عليها الجهاز الخاص الذي أثار الهضيبي قضية حلّه، والقضاء على الازدواجية في الجماعة.

لقد كان الهضيبي مدركاً على ما يبدو، أن مخطط الضباط هو حلّ الأحزاب، وقد بذل كل ضغوطه لمنع تسجيل الجماعة كحزبٍ سياسي كي يتفادى حلها، وهو ما يشكل في العمق استمراراً لسياسته في تصفية آثار المحنة، والقضاء على شروطها ومسبباتها، التي رآها كامنةً في العمل السياسي، والجهاز الخاص، ولكن في سياقٍ جديدٍ، أخذ فيه الصراع يبدأ داخل مجلس الضباط، وما بين المجلس الذي ركَّز السلطة في قبضته وبين أعضاء تنظيم الضباط الأحرار في الوحدات. ولا ينفي ذلك أن الهضيبي كان يقبل أن تكون الجماعة حزباً مرشداً للضباط فيما إذا اختاروها لذلك. لو شئنا تلخيص ما يدور في توجهات الهضيبي خلال هذه الفترة لما وجدنا أفضل من تعبير جماعة الضغط. وقد عبَّر الهضيبي عن ذلك حين تم في ١٠ ك١ ١٩٥٢ إلغاء دستور ١٩٢٣ وتشكيل لجنة لإعداد دستور جديد. وقد تم تمثيل الجماعة بثلاثة أعضاء في اللجنة. إلا أن مجلة "الدعوة" دعت إلى صياغة الدستور على أُسسٍ إسلاميةٍ، ودعا الهضيبي إلى استفتاءٍ مسبقٍ يخيِّر

المصريين بين الشريعة الإسلامية والشرائع الغربية، وأن تكون نتيجة الاستفتاء ملزمة للجنة الدستورية[٦٦]. وقد رأى مجلس الضباط في ذلك نوعاً من إمــــلاء أو وصايــــةٍ علــى إجراءاته، مع أن الهضيبي لم يتجرأ أن يطرح انتخاب جمعية تأسيســـية تقــوم بوضــع الدستور، فقد كان من شأن هذا الاقتراح أن يوقعه في مواجهة مع الضباط والإخـوان في آن واحد، الذين كانوا مجمعين على الفترة الانتقالية.

تمّ في ١٦ ك٢ ١٩٥٣ حلّ جميع الأحزاب باستثناء جماعة الإخوان المســلمين، ثم في ١٨ ك٢ اعتقال ١٤ من قادتها واتهام ٣٩ شخصية بالاتصال بجهات أجنبية من بينــها إبراهيم عبد الهادي رئيس الحكومة السعدية المسؤول الأول عن قتــل البنــا والبطــش بالجماعة، واعتقال ٤٨ شيوعياً من حدتو، وفي ٢٣ ك٢ تمّ تأســيس "هيئــة التحريــر" كتنظيمٍ سياسيٍ وحيد. وحدَّدت الفترة الانتقالية بثلاث سنوات، وأعلن الدستور المؤقت أن سلطة السيادة في الدولة هي لمجلس قيادة الثورة، ولرئيس المجلس في مجلسه، فكان ما تم هو شرْعَنة النظام العسكري[٦٧]. وتبدو هذه الأحداث حلقات مترابطة، يفضي كــل منها إلى الأخرى. وبهذا الشكل لم يعد مصرحاً رسمياً بالعمل سوى لهيئتين همــا هيئــة التحرير (الحكومية) وجماعة الإخوان المسلمين.

الصراع بين الإخوان وهيئة التحرير:

يفسر اللواء محمد نجيب استثناء جماعة الإخوان المسلمين من الحلّ، بأنها ســتندمج مع هيئة التحرير[٦٨]. تشكل "هيئة التحرير" نمط تفكير عبد الناصر بطبيعــــة الحــزب السياسي ووظيفته. إنه الحزب الشعبوي التعبوي الذي يمثل أداة السلطة في تنفيذ برامجها، وتستمد منه كوادرها الإدارية والتسييرية، وتعتمد عليه في الضبط السياسي والتعبئة. وقد تصور عبد الناصر الذي أخذ يتحكم أكثر فأكثر بالقرار في مجلس قيادة الثورة، أنــــه لا مُبرر للصراع بين هيئة التحرير والجماعة، وأن على الهيئتين أن تندمجا في تنظيم واحد. إن فكرة التنظيم السياسي الواحد الذي يُشكّل بديلاً عن الأحزاب هي من أبرز المفــــاهيم

التقليدية المتواترة للجماعة إبَّان إمامة حسن البنا لها، وقد سبق للبنا أن طـالب الملـك بتوحيد جميع الهيئات السياسية في هيئة واحدة تحت رعايته باسم وحدة الأمة، مـن دون أن يشترط أن يكون اسم هذه الهيئة المقترحة: الإخوان المسلمون، وقد تصور البنا نظامـاً دستورياً نيابياً في دولته الإسلامية لا يقوم على التعددية الحزبية وإن كان يقـوم علـى الانتخاب وفق معايير يجب أن تتوفر في المرشحين.

إن "هيئة التحرير" ليست إذا ما استخدمنا مصطلح التحليل النفسي سوى إزاحـة Deplacement لمفهوم البنا، أي للمفهوم الإخواني التقليدي عن الهيئة الموحدة، التي تعـبِّر عن وحدة الأمة وتدرأ انقساماتها. ولو اندمجت الجماعة بها فإنها لن تكون أكثر من جماعة الإخوان المسلمين باسمٍ آخر، ولكن ببرنامجٍ مختلفٍ تتطلبه مقتضيات السـلطة، وإدارة برامجها، وتسييرها في اختراق المجتمع، والتحكم به، وضبطه وتوجيهـه صـوب مثالهـا الإيديولوجي والسياسي. فقد كان الإخوان المسلمون بحكم تمرسهم التنظيمي وميراثـه، مرشحين تماماً إلى أن يسيطروا على ملاكاتها القيادية. و لم تنبت فكرة هيئة التحريـر في عقل عبد الناصر من الفراغ، إذ كان لها سياقات متعددة من أبرزها السياق الإخـواني نفسه المعادي لتأسيس الحياة الدستورية على أساس التعددية الحزبية، وقد تفـاعل عبـد الناصر مع هذا السياق إبَّان تجربته الإخوانية. ويفسِّر ذلك أن عبـد النـاصر - الـذي يستطيع أن يدعي في هذه الفترة أنه يملك أنصاراً كثيرين وهامين في الجماعة - قد وجـد كوادر إخوانية مقتنعة بالاندماج ما بين الجماعة وهيئة التحرير. صحيح أن كثيراً مـن هؤلاء في وقوفهم ضد سلبية الهضيبي في التعامل مع "الثورة"، كانوا محكومين بتناقضـات الجماعة الداخلية، إلا أنهم رأوا في الثورة ثورتهم، وفي الحركة حركتـهم، بـل كـان بإمكانهم أن يزعموا أنهم هم الذين صنعوها. لقد كان الهضيبي يلح دوماً على ضـرورة عدم صبغ حركة الضباط باللونية الإخوانية حمايةً لها من الضغط الأجنبي، في الوقت نفسه الذي كان يحلم فيه، بأن تكون الجماعة مرشد الثورة، وناصحها أو حزبها الوحيـد. وإذا ما جارينا هذا المنطق، فإن "هيئة التحرير" كانت تقدم مخرجاً لعبد الناصر من حساسـية

اسم جماعة الإخوان المسلمين. غير أن سياسة الهضيبي التي لا لبس فيها كانت سياسة حماية الجماعة والحفاظ على استمراريتها، وهي السياسة التي اختير من أجلها مرشداً عاماً. ولقد كان أميناً لها بشكلٍ تامٍ، ففاجأ مراقبيه، بأنه صَلْبٌ مع عبد الناصر بقدر ما كان ليّناً مع فاروق.

عارضت قيادة الجماعة تشكيل "هيئة التحرير" إذ رأت فيها منذ البداية بديلاً عنها أو إطاراً لاحتوائها. واحتجّ الهضيبي على تشكيل هذه الهيئة التي لا لزوم لها في ظل تشكيل الجماعة للقاعدة الشعبية للحكومة، وقال الهضيبي إنه ليس من مصلحة الإخوان الاندماج في هذه الهيئة، "فهم رمز الأمة كلها، فلا يجوز أن يصبحوا رمز حزب. ثم إن أحزاب المبادئ لا تنشأ عن طريق رجال الجيش والبوليس. والذي سيحدث إن الانتفاعيين والانتهازيين سيستغلون الهيئة الجديدة، وسيسيئون إلى سمعة الحكومة والحركة"(٦٩) . ينطوي قول الهضيبي هنا على تحدٍ صريحٍ لحركة الضباط باسم الحرص عليها. وقد أعرب عن هذا التحدي بوضوح حين حذّر عبد الناصر من أن "الجوَّ ينذر بصدام" ما بين الجماعة والسلطة، في الوقت نفسه الذي حاول أن يطمئن عبد الناصر بأن الجماعة لن تنافسه على السلطة، بل ستقدم مجرد النصيحة له(٧٠) ، وهو ما ينطوي على نوعٍ من الوصاية. وقد حاول الهضيبي في موقفٍ لا نستطيع وصفه إلا بالموقف المحنَّك سياسياً، أن يُفهم عبد الناصر أنه ليس وحده الذي استطاع أن يخترق الجماعة وأن يشكِّل كتلة له فيها بل إن الهضيبي بدوره مخترق لتنظيمه العسكري أي تنظيم الضباط الأحرار. لقد كان هناك في كانون الثاني ١٩٥٣ توازٍ ما بين اختراق عبد الناصر للجماعة واختراق الهضيبي لتنظيم الضباط الأحرار، وهو ما توضَّح في عصيان سلاح المدفعية، الذي اتصل بالجماعة يطلب مؤازرتها للحد من تفرد مجلس الضباط وتحديداً عبد الناصر بالسلطة، إلا أن الهضيبي الذي كان يحاول حتى هذه اللحظة عدم وضع الجماعة في مواجهة عبد الناصر، لم يفعل سوى أن نقل نبأ هذا العصيان إلى عبد الناصر، وكأنه يقدم له برهاناً على أن الجماعة لا تطمح إلى السلطة.

تتلخص خلفية هذا العصيان كما وصفها خالد محي الدين بأن الضباط الأحرار الذين شاركوا في الثورة، قد دعوا في أكثر من وحدة عسكرية إلى عقد جمعية عمومية للضباط الأحرار، تتخذ قرارات ملزمة، وتحدُّ من تفرد القيادة العسكرية وتحديداً عبد الناصر بالسلطة والقرار. وقد جاء العصيان في ١٥ ك٢ ١٩٥٣ من سلاح المدفعية، وكان عصياناً تشاور فيه الضباط على عمل انقلابي إلا أنهم لم يضعوه قط موضع التنفيذ، وقد شُكِّلت للتو محكمة عسكرية لهم، وطرحت فكرة إعدامهم، واتخاذ ذلك وسيلة لتأديب الجيش، وكان ذلك أول انقسام حاد للضباط الأحرار، فُتح فيه معتقل الأجانب لاستقبالهم[٧١] في حين أن أوراق اللواء محمد نجيب ووثائقه تشير إلى أن رؤوس سلاح المدفعية الذين يؤيدهم رشاد مهنا صاحب الشعبية الواسعة بين الضباط، وأحد منافسي عبد الناصر، قد أفضوا بمخططهم لحسن الهضيبي، وأن الهضيبي طبقاً لما قاله محسن عبد الخالق أحد أطراف المخطط قد أعلم الضباط بـ"أزمته مع الثورة" وأنه "لا بُد من إلغاء الأحزاب على أن يكون الإخوان حزب الثورة". غير أن الهضيبي استخدم مخطط العصيان للضغط على عبد الناصر، فكشفه له بـ"إن ضباطك ثائرون عليك، وعندك مشاكل في الجيش"[٧٢] وذلك في محاولةٍ ضمنيةٍ لتطويع عبد الناصر، وجذبه إلى سياسة الهضيبي. غير أن عبد الناصر استمر في اختراقه للجماعة، فاستطاع أن يجتذب بعد قليل من تأسيس "هيئة التحرير" البهي الخولي أحد أبرز الرموز الإيديولوجية للجماعة، وكلفه بإدارة قسم الدعوة في الهيئة، إضافةً إلى اجتذابه لمعظم معارضي الهضيبي، ومنهم شقيقا حسن البنا: عبد الرحمن وعبد الباسط، اللذان كانا يتجرآن خلال ذلك على تتفيه الهضيبي ووصفه بـ"القيادة الصغيرة"، أو مثل عبد المعز عبد الستار الذي كان بإمكانه أن يصف الهضيبي بـ"شيطان" "يُسيِّر" الدعوة. بل إن عبد الرحمن البنا كان يعارض علناً أن يحمل الهضيبي لقب "المرشد العام"[٧٣] . وقد تصاعدت موجة المعارضة الداخلية الإخوانية للهضيبي طرداً مع محاصرته للنظام الخاص ومحاولة تقليص دوره وإخضاعه لمكتب الإرشاد أو لسلطته بوصفه مرشداً عاماً. وتكمن المفارقة في أن عبد الناصر تمكن من تمزيق الجماعة

وتعميق شروخها بتحويل رموز الجهاز الخاص وبعض قياداته إلى أدوات له في معركته داخل الجماعة، في الوقت نفسه الذي حطّم الجماعة بدعوى حفاظها على الجهاز الخاص. وهي مفارقة تقع في آليات الصراع على السلطة داخل الجماعة، إذ أخذت سياسة عبد الناصر ترتسم هنا في كانون الثاني بوضوح وهي التخلص من الهضيبي بتفجير الجماعة من داخلها، ودعم انقلاب داخلي فيها، يزيح الهضيبي عن السلطة، ويضمن ولاء الجماعة له. وامتدت هذه السياسة إلى خارج مصر، إذ أوفد الجهاز الخاص نجيب جويفل إلى الأردن وسوريا. وفي سوريا تمكّن جويفل من إحداث انشقاق في الجماعة، موالٍ لمجلس الضباط، وضد الهضيبي. وقد مرت هذه السياسة بمرحلتين متمفصلتين بدورهما مع الصراع الآخر داخل مجلس قيادة الثورة على السلطة وهما محاولتي الانقلاب الداخلي. وأدى فشل هاتين المحاولتين إلى تحطيم عبد الناصر للجماعة برمتها وحلها.

الانقلاب الداخلي (أيار ١٩٥٣ – آذار ١٩٥٤):

حرص عبد الناصر على احترام ذكرى البنا، فزار ضريحه في ١٣ شباط ١٩٥٣، في الوقت ذاته الذي وافق فيه على أن يتصل الهضيبي في شباط أو نيسان ١٩٥٣ بالمستر إيفانز المستشار السياسي للسفارة البريطانية بناءً على طلب هذا الأخير، لاستطلاع رأي الإنكليز بموضوع المفاوضات المصرية – الإنكليزية من أجل الجلاء. وقد أثار جمال سالم رئيس محكمة الشعب هذا الاتصال إبّان محاكمات أواخر عام ١٩٥٤، بغية التشويه السياسي للهضيبي إلا أنه سارع واعترض عليه من موقع أن الهضيبي قبل شروطاً أدنى من تلك الشروط التي توصل إليها رجال الثورة(٧٤) .

كان اتصال الهضيبي بإيفانز لحساب عبد الناصر، ويندرج في إطار النسق المفضّل لعبد الناصر في هذه الفترة، وهو الاتصال الاستطلاعي بالواسطة. من هنا كان عبد الناصر يحرك بعض العمليات الفدائية ضد الإنكليز في القنال كلما تعثرت مفاوضاته معهم بهدف الضغط(٧٥) وفي هذا السياق زار صلاح سالم في أيار ١٩٥٣ المرشد، إثر

توقف مؤقت للمحادثات المصرية - الإنكليزية، واستطلع رأيه في موقف الجماعة من شن عمليات فدائية ضد الإنكليز في القنال. غير أن الهضيبي أجاب بصلف إن الجماعة لا تعترف بحدود جغرافيةٍ لمعركة الإسلام، غير أنه سأل سالم عن مدى جدية الحكومة بذلك أم أنها ستستخدمه تكتيكياً لتقوية وضعها في المفاوضات. غير أن استطلاع سالم لرأي الهضيبي ارتبط بمحاولته أن يعرف حجم ما تستطيع أن تزجه الجماعة من وحدات فدائية(٧٦). وهو الأمر الذي أثار ريبة الهضيبي. ولم تستمر الريبة طويلاً، إذ وجَّه عبد الناصر في أيار ١٩٥٣ إنذاراً للهضيبي مؤلفاً من ثلاث نقاط: التوقف عن أي نشاطٍ تنظيمي في الجيش والبوليس، وحل التنظيم العسكري الإخواني فيهما، وحل الجهاز الخاص(٧٧). في الوقت نفسه الذي أخذ يحرِّك فيه المتمردين على الهضيبي ويدعمهم، وكان في عدادهم بعض الكوادر الأساسية في الجهاز الخاص.

تحدي الجهاز الخاص

كان إنذار عبد الناصر ينسجم دون أي جدلٍ مع خطة الهضيبي الحازمة بحل الجهاز الخاص. فقد أكَّد الجميع بمن فيهم خصوم الهضيبي ومعارضوه في الجماعة، إصرار المرشد منذ أن باشر عمله كمرشد عام في ١٧ ت١ ١٩٥١ على إلغاء الجهاز الخاص(٧٨). غير أنه كان من المستحيل على الهضيبي إنجاز ذلك في الوقت الذي أعلنت فيه الجماعة الجهاد في ١٧ ك١ ١٩٥١ ضد الإنكليز. واقتصرت مقاومة الهضيبي هنا للجهاز الخاص على نفي مسؤولية الجماعة عن الكتائب الإخوانية المقاتلة في القناة، وأنها تقاتل بصفاتٍ فردية وليس بصفة الجماعة، وأنه يفضل أن تكون مشاركة الجماعة في إطار هيئة قومية. ونتج عن انخراط الجماعة في معركة القنال عسكرة كادرها الشبابي والطلابي، وتعزيز دور الجهاز الخاص، الذي كان تنظيماً نخبوياً داخل التنظيم العام. وقد حاول الهضيبي عام ١٩٥١ أن يتعرف على سجلات هذا الجهاز دون أي جدوى(٧٩). فلم يكن عبد الرحمن السندي قائد الجهاز يحترم الهضيبي، أو يكترث بمقتضيات بيعته، وبرَّر ذلك بأن

الهضيبي فُرض على الجماعة من خارجها[٨٠] وأن الجهاز الخاص هو التجسيد الجهادي للدعوة وأداة حمايتها وأمنها. ومن هنا كان السندي يعتز دوماً بجهازه[٨١] في الوقت الذي كان فيه فريق الهضيبي مقتنعاً في أن البنا نفسه قد اتهم قبيل اغتياله الجهاز بالانحراف عن مهمته الأساسية[٨٢] . وهو أساس الاتهام الإخواني الرائج للسندي بتمرده على أوامر البنا. بل يذهب البعض إلى حد أن السندي قد هدَّد بانفصال جهازه عن الجماعة بدعوى جُبن قيادتها، وكان يعامل البنا معاملة الند للند. من هنا اصطدم السندي بموقف الهضيبي من الجهاز، وبلغت حدة هذا الاصطدام أنه طلب من الشيخ سيد سابق مفتي الجهاز فتوى باغتياله[٨٣] .

وإذا كان الهضيبي قد تمكن من تنحية السندي بواسطة لجنة من مكتب الإرشاد ضغطت عليه[٨٤] فإنه لم يتمكن أبداً من التخلص من نفوذه في الجهاز، وسيطرته على أسراره وسجلاته. وقد أدى ذلك إلى احتدام الصراع الداخلي وازدياد حدة قطبيته[٨٥] . ووجد السندي خصوصاً والكتلة المعارضة للهضيبي عموماً دعماً من عبد الناصر. غير أن كتلة الهضيبي استطاعت أن تستقطب سيد فايز عبد المطلب القائد الثاني للجهاز. من هنا وفي يوم ٢٠ ت٢ ١٩٥٣ الذي قرر فيه سيد فايز تسليم كافة البيانات المتعلقة بالجهاز إلى الهضيبي، فإنه اغتيل بواسطة طرد ملغوم. وتم اتهام مجموعة السندي بتدبير الجريمة. ووفق بعض المصادر فإن السندي اعترف أمام لجنة التحقيق المؤلفة من الشيخ محمد الغزالي وصالح العشماوي والشيخ سيد سابق، بمسؤوليته عن العملية وأنه نفَّذها استناداً إلى فتوى للشيخ سيد سابق[٨٦] .

الانقلاب الداخلي

لا يمكن فهم عملية اغتيال سيد فايز عبد المطلب بمعزلٍ عن تمكن الهضيبي من السيطرة على قيادة الجماعة، وإضعاف معارضيه. فقد أخذت الهيئة التأسيسية تعقد مع حلول شهر آب جلسات غير رسمية، لمناقشة موضوعات الخلاف، وسُبل إيجاد حلٍ لها،

ويبدو أن جلسة أيلول ١٩٥٣ كانت أهم هذه الجلسات، إذ تميزت بنقاشٍ مفتوح لكافة قضايا الخلاف. تمثلت الإشكالية الأساسية لهذه القضايا في موقف الجماعة من الحكومة. واندمجت في هذه الإشكالية، كما هو الأمر في كل مشهدٍ انقسامي، عدة قضايا خلافية سابقة ومتراكمة تتناول موقف الجماعة من مسألة عدم المشاركة في الحكومة، واتصالات الهضيبي بالسفارة البريطانية، وانفراد الهضيبي بسلطة القرار وانتهاكه لمبدأ الشورى وتجميده لفعالية مكتب الإرشاد وغير ذلك.

بادر عبد القادر عودة وكيل الجماعة إلى طرح مشروع تعديلٍ للقانون الأساسي، يضعف سلطة الهضيبي ويخضعها إلى مراقبة الهيئة التأسيسية، ويحدد فترة ثلاث سنوات لعضوية مكتب الإرشاد. إلا أن الهضيبي أحال القضية إلى الهيئة التأسيسية في ٨ ت١ وحقق انتصاراً داخلياً على معارضيه بحصوله على مبايعة الهيئة كلها[٨٧]. وما إن استطاع اختراق قيادة الجهاز الخاص وتطويقها تمهيداً لتطبيق سياسته في إخراجه من السريّة إلى العلنية، ودمجه في نظام الأُسر، وتصفية ازدواج السلطة في الجماعة، حتى تم اغتيال سيد فايز. فقام مكتب الإرشاد بفصل القادة الأربعة للجهاز الخاص وهم: عبد الرحمن السندي وأحمد الصباغ وأحمد زكي حسن وأحمد عادل كامل من عضوية الجماعة. وقد وافق تسعة من أعضاء المكتب الاثني عشر على قرار الفصل، في حين عارضه ثلاثة، وفق رواية عبد الرحمن البنا، بينما يورد ميتشل أن المكتب انقسم حول القرار وتعادلت الأصوات، فرجَّح الهضيبي القرار، وتحدَّث في جمهرةٍ من الأعضاء بأنه لن تأخذنا بهم شفقة، وطلبت السكرتاريا من كافة الشُعب عدم الاستفسار عن الموضوع، وتجنُّب المتحدث باسم الجماعة الربط ما بين قرار الفصل واغتيال سيد فايز[٨٨].

تحدَّى المفصولون القرار وقاموا بما يمكن تسميته بانقلاب داخلي، إذ احتلوا على رأس مجموعة من كتلتهم منزل الهضيبي، وحاولوا إرغامه على الاستقالة، ثم اتجهوا إلى المركز العام، وأعلنوا الاعتصام حتى يعود مكتب الإرشاد العام عن قراره، ويستبدل

الفصل بإيقاف مؤقت، ثم أصدروا بياناً باستقالة الهضيبي، ووقف مكتب الإرشاد عن العمل، حتى تبتَّ الهيئة التأسيسية بمصيره، وتشكيل نوع مما يمكننا تسميته بقيادة طوارئ لإدارة الجماعة إلى حين انعقاد الهيئة التأسيسية، وتمت تسمية الشيخ سيد سابق مفتي الجهاز الخاص قائداً مؤقتاً للجماعة(٨٩) . وقد طلب اثنان من قادة الجماعة هما الشيخ محمد فرغلي والسيد رمضان من عبد الناصر التدخل، وارتأى عبد الناصر أن يتصالح الفريقان، ورعى اتفاقاً يتم بموجبه إيقاف قرار الفصل، وتشكيل لجنة تحقيق مع المفصولين على أن يوافق صالح العشماوي على أعضائها(٩٠) . في الوقت نفسه الذي كان فيه مجلس قيادة الثورة يناقش موضوع حل الجماعة، ويقرر استبدال الحل باتباع سياسة تعميق الصراعات الداخلية في الجماعة وتفجيرها من داخلها(٩١) .

ردَّ الهضيبي بشكل حاسم على المتمردين أو العصاة كما وصفهم، وأوفد مندوبين إلى المكاتب الإدارية بتمرد سيد سابق وصالح العشماوي، في الوقت نفسه الذي قام فيه مكتب الإرشاد بفصل ثلاثةٍ من رؤوس التمرد هم: صالح العشماوي وأحمد عبد العزيز جلال والشيخ محمد الغزالي. ورداً على ما اُتهم به من قِبل معارضيه بالتسلط، وتجميد مؤسسات الجماعة، دعا الهضيبي الهيئة التأسيسية للانعقاد في ١٠ ك١ ١٩٥٣، وناقشت الهيئة المفصولين، واستمعت إلى دفوعاتهم، غير أنها صادقت على قرار فصلهم، ودعمت الهضيبي بأن منحته حقَّ فصل أي عضوٍ من أعضائها دون الرجوع إليها إذا تطلبت مصلحة الجماعة ذلك. أما الهضيبي فأعلن عفوه عن العصاة الذين ندموا وثابوا إلى رشدهم على حدّ تعبيره، ودعا إلى وحدة الجماعة(٩٢) . ولم يشمل هذا العفو بالطبع قادة الجهاز الخاص الأربعة المفصولين. وبذلك تمكن الهضيبي من إحباط الانقلاب الداخلي وتطويقه، في حين تمكّنت قيادة السباعي في سوريا من إحباط الانشقاق الذي قام به معارضو الهضيبي في التنظيم السوري. إلا أنه نتج عن ذلك اضطراب الحياة الداخلية للجماعة إذ اتهمه المعارضون بمطاردتهم وإيذائهم ومحاولة تطهير الجماعة منهم بما في ذلك تقديم بلاغٍ كيدي مغفل الاسم، باتهام عادل كامل عضو قيادة الجهاز الخاص باغتيال

سيد فايز مما أدى إلى إيداعه السجن حوالي أسبوعين، ومراقبتهم والضغط عليـــهم[٩٣]. ويصف أحد الشهود القريبين من الحياة الداخلية للجماعة، أنها تحولت في هذا الوقـــت بفعل ذلك الانقلاب إلى "مزق ونثارات" و"جماعات" و"أمسى كل فريق عيناً للثـــورة على الفرقاء الآخرين"[٩٤].

ثالثاً – من سياسة تعميق الصراعات إلى الحل

رغم الطابع الدرامي الحاد للانقلاب الداخلي الفاشل، فإن المنشقين عجزوا عـــن مأسسة انشقاقهم في مواجهة الهضيبي، وكان إحباط هذا الانقلاب في الوقت ذاته إحباطاً لسياسة مجلس قيادة الثورة، التي قامت على تعميق الصراعات والخلافات، ودعم الكتلـــة المعارضة لسلطة الهضيبي في الجماعة. ولا يمكن تفسير عدم قيام المجلس بإجراء تحقيـــق في قضية اغتيال سيد فايز بمعزلٍ عن دعمه للطرف الذي قام بهذه العملية ضد الهضيبي، علماً أنه قام سرياً بهذا التحقيق. من هنا كان لا بُدَّ لعبد الناصر من التعـــامل مـــع الجماعـــة بالعلاج الأخير وهو الكيٍّ.

استغل المجلس حادثة ١٢ ك٢ ١٩٥٤. إذ قرَّر الكادر الطلابي الإخواني في الجامعة بالتنسيق مع الشيوعيين إحياء الذكرى السنوية لشهداء الجامعة في معركة القنال. وكانت "حدتو" التي تعرضت في ١٠ آب ١٩٥٣ إلى ضربة، قد نقدت نفســـها ذاتيـــاً في ١٠ أيلول ١٩٥٣ بسبب تحالفها مع حركة الضبـــاط وأخـــذت تصفـــها بـــــ"العصابـــة العسكرية"[٩٥]، ودعت إلى قيام جبهة وطنية طلابية من الشيوعيين والوفديين والإخـــوان المسلمين لمواجهة السلطة[٩٦]. وقد خطب في هذا الاجتماع القائد الإسلامي الإيـــــراني نواب صفوي زعيم منظمة "فدائيي الشعب" الإيرانية[٩٧] التي يمكن اعتبارهـــــا وقتـــذ منظمة "متآخية" مع جماعة الإخوان المسلمين ونسخة شيعية إيرانيـــــة عـــن الإخـــوان المسلمين. وظهرت خلال الاحتفال سيارة جيب عسكرية تحمل مكبراً للصوت، وتنتمـــي إلى منظمة الشباب في "هيئة التحرير" الحكومية، وفُسِّرت هتافاتها بأنها تخريب مقصـــود

للاحتفال، لاسيما وأن الهيئة جشدت خارج بوابات الحرم الجامعي أعضاء هيئة التحريـر من إحدى المدارس الثانوية، استعداداً للمواجهة. ونتج عن المواجهة وقـوع عشـرات الجرحى وحرق سيارة الجيب[٩٨].

قرر مجلس قيادة الثورة بالإجماع أي بما في ذلك اللواء محمد نجيـب، في ١٥ ك٢ ١٩٥٤، وبحضور أحمد حسن الباقوري حلَّ الجماعة، واعتقال ١٥٠ كادراً من كوادرها على رأسهم المرشد العام حسن الهضيبي[٩٩] ثم قـام في ٢ آذار ١٩٥٤ باعتقـال ١١٨ شخصاً من بينهم ٤٥ من جماعة الإخوان المسلمين على رأسهم وكيل الجماعـة عبـد القادر عودة[١٠٠]. وقد برَّر المجلس حيثيات الحل بأن الجماعة أعلنت نفسـها حزبـاً سياسياً فينطبق عليها قانون حل الأحزاب، وبتأخر الهضيبي عن تأييد ثـورة ٢٣ تمـوز، ومناهضته للإصلاح الزراعي، ومعارضته لتمثيل الجماعة في الحكومة، ومطالبته بالوصاية على سياسة الدولة، ومعارضته لإنشاء هيئة التحرير، واتصالـه بالسـفارة البريطانيـة، والتخريب في الجيش بسبب نشاط الجهاز الخاص، وحرق سيارة الجيب. واتهم المجلـس الهضيبي و"زمرته" بمحاولة قلب نظام الحكم تحت ستار الدين. ودعـت نشـرة "رايـة الشعب" لسان حال الحزب الشيوعي المصري (د. فؤاد مرسي) التي عارضت منذ البداية حركة الضباط، وكانت تدين في عام ١٩٥١ جماعة الإخوان المسلمين، إلى مدِّ يد العون إلى الإخوان من أجل كفاح مشترك ضد "الدكتاتورية الفاشستية" ومسانديها الأنكلـو-أمريكيين. ودعا المنشور الإخوان المسلمين إلى "جبهة وطنية متحدة".

أثار الإعلان عن كشف مخبأ للأسلحة في عزبة حسن العشماوي - وهو ما اعتُبر دليلاً على التخطيط لقلب نظام الحكم - استياءً عاماً، إذ كان معروفاً أن هذه الأسـلحة قد أودعها عبد الناصر بنفسه بُعيد حريـق القـاهرة في ٢٥ - ٢٦ ك٢ ١٩٥٢ لـدى الإخوان، وهو ما عزَّز صورة الإخوان كجماعة مضطهدة[١٠١]. كان حلُّ الجماعة ومـا رافقه من اعتقالات مدروسة، يستهدف الهضيبي بشكلٍ أساسي، ويجد ذلك تفسـيره في

إحباط الهضيبي لسياسة مجلس قيادة الثورة في تعميق تناقضات الجماعة ودعم انقلاب داخلي فيها. وهو ما يؤكده عبد القادر عودة وكيل الجماعة الذي كان وقتئذٍ، أي لحظة الحل وما قبلها، من أنصار التفاهم بل التحالف ما بين الجماعة وعبد الناصر، فقد أوضح عودة الذي استُثني من اعتقالات ١٥ ك٢ أنه تم الاتفاق على إلغاء الحل وإعادة الجماعة في وقتٍ مناسبٍ على ألا يكون الهضيبي رئيساً لها[١٠٢]. وبهذا المعنى كان قرار الحل يستهدف إتاحة المجال لمعارضي الهضيبي للاستيلاء على السلطة في الجماعة، والقدرة على التحكم بها، ويبدو أن عبد الرحمن البنا أحد المؤسسين الأوائل للجماعة، وشقيق البنا كان معتمد مجلس قيادة الثورة في ذلك، بعد ثبوت عدم إمكانية الاعتماد على عبد القادر عودة الذي سرعان ما تمَّ اعتقاله في ٢ آذار ١٩٥٤. وكان البنا أحد أوائل خصوم الهضيبي، والمعترضين على حمله للقب "المرشد العام". ويعترف عبد الرحمن البنا نفسه حرفياً أنه فكَّر في "أن يستولي الإخوان أنفسهم على السلطة في جماعتهم"[١٠٣].

رغم أن المجلس حلَّ الجماعة، واعتقل الهضيبي، فإنه حرص في ١٢ شباط ١٩٥٤ على زيارة ضريح البنا في ذكرى وفاته. وتمثَّل المعنى السيميولوجي أو الرمزي لذلك في "أن المجلس ليس ضد الجماعة بل ضد الهضيبي"[١٠٤]. أما الهضيبي فتحدَّى المجلس من المعتقل، وأرسل خطاباً إلى اللواء نجيب والصحف[١٠٥]، وصف فيه بيان المجلس ومبرراته لحلِّ الجماعة بأنه نسب إلى الجماعة "أفحش الوقائع وأكثرها اجتراءً على الحق" وأن البلاد لا يمكن أن تتحد "وهذه المظالم وأمثالها قائمة"[١٠٦].

إحباط الانقلاب الثاني التكميلي: أزمة مارس

سيَّر عبد القادر عودة وكيل الجماعة عملها، وافترض بوصفه من ممثلي خط التحالف ما بين الجماعة ومجلس قيادة الثورة، أن يتمكن من إعادة بناء الجماعة في ظل اعتقال الهضيبي وأنصاره الأساسيين، وأن يستولي على السلطة في الجماعة مما يفتح الباب

أمام إلغاء حلّها. ويمكن وصف ذلك بأنه انقلاب ثانٍ يستكمل ما لم يحققه الانقلاب الأول (ت٢ - ك١ ١٩٥٣) ويعوِّض عن فشله.

غير أنه حدثت في أواخر شباط ١٩٥٤ جملة تطورات سريعة وحادة، احتدم فيها الصراع ما بين اللواء نجيب ومجلس قيادة الثورة، وانشق الجيش بنتيجتها. إذ قدَّم اللواء نجيب في ٢٣ شباط استقالته من كافة مناصبه إلى مجلس قيادة الثورة. وما إن أذاع المجلس في ٢٥ شباط نبأ الاستقالة حتى تمرد سلاح المدرعات وأعلن اعتصامه إلى أن يتم الإعلان عن إعادة نجيب وعودة الحياة النيابية، كما تمردت حامية الإسكندرية. وقادت جماعة الإخوان المسلمين في الإسكندرية تظاهرات طلابية طالبت بعودة نجيب، وانسحاب رجال الجيش إلى الثكنات(١٠٧) . وما إن عاد نجيب في ٢٨ شباط ١٩٥٤ إلى السلطة، حتى تفجرت تظاهرات شعبية بعشرات الألوف في القاهرة، واعتبرت الجماعة ذلك نصراً لها، فقامت بمظاهرتين عنيفتين قُتل فيهما ثمانية طلاب، وجُرح عشرون في حرم جامعة القاهرة، وقُتل طالب وشرطي وجُرح خمسة عشر شخصاً، قرب فندق سميراميس. وقاد عبد القادر عودة وكيل الجماعة تظاهرةً حاشدةً تحمل مناديل مُلطخة بدم الضحايا إلى القصر الجمهوري (قصر عابدين) تُطالب بالتحقيق مع "السفاحين"، والتقى مع نجيب أمام المتظاهرين، وأخذ منه وعداً بإجراء التحقيق اللازم، فدعا عودة المتظاهرين إلى التفرق، وقام عودة بنوعٍ من التنسيق مع "الجبهة المتحدة" التي تضم الشيوعيين والإخوان والاشتراكيين والوفديين بتوزيع منشورات معادية للنظام، ودفاعاً عن الهضيبي، فاعتقلت السلطة ١١٨ متظاهراً بينهم ٤٥ من الإخوان المسلمين وعدد آخر من الشيوعيين والاشتراكيين والوفديين. وكان عبد القادر عودة نفسه في مقدمة المعتقلين وترافق ذلك مع عقد الجماعة في دمشق لمؤتمرٍ مثّلت فيه فروع الشام والعراق والأردن والسودان، وحمل المؤتمر على رجال الثورة حملة شديدة، وفنَّد بيان حلّ الجماعة الذي صدر سابقاً، وبرَّره بأن الحكومة تريد تصفية قضية فلسطين وإبرام صلح مع إسرائيل، وربط مصر بعجلة الأمريكان والإنكليز إلى الأبد، وخصَّ المؤتمر جمال عبد الناصر بقسطٍ وافرٍ من

الحملة مدعياً أن ناصراً مصمم على التخلص من محمد نجيب، وبما أن "المنافس الوحيد في الميدان هم الإخوان المسلمون وإذن فلا بُد من إزاحتهم من الطريق وإخراجهم من حلبة السباق ليتم له ما يريد". وانضمت "الدعوة" الناطقة بلسان صالح عشماوي أحد أبرز قادة الفريق المعارض للهضيبي إلى الحملة، ووصفت قرار حل الجماعة بأنه خاطئ ودعت للإفراج عن المعتقلين(١٠٨) .

اضطر مجلس قيادة الثورة إلى إعلان قرارات ٥ مارس الشهيرة التي تتلخص بانتخاب جمعية تأسيسية تجتمع في تموز ١٩٥٤، وتقر الدستور وتتولى مهام البرلمان، وإلغاء حالة الأحكام العرفية. غير أن الأزمة لم تنتهِ واستمرت بالاحتدام من ٥ إلى ٢٥ آذار ١٩٥٤، وتم خلالها وصف مجلس قيادة الثورة بـ"جمعية سرية" تحكم مصر(١٠٩) . وفي هذا السياق الضاغط أُفرج عن الهضيبي في ٢٦ آذار، وأُلغي قرار حلّ الجماعة، وأُعيدت ممتلكاتها إليها. و لم يقبل الهضيبي الإفراج عنه إلا بشرط إصدار مجلس قيادة الثورة لبيانٍ يحدِّد فيه الأسباب التي دعت إلى قرار حلّ الجماعة في كانون الثاني ١٩٥٤، ويبين فيه أن اتصالات الجماعة مع السفارة الإنكليزية قد تمت بالاتفاق مع عبد الناصر، وأن يفرج عن جميع المعتقلين الإخوانيين المدنيين والعسكريين(١١٠) .

عاد الهضيبي أكثر قوةً، وفشلت خطة مجلس قيادة الثورة في تنصيب قيادةٍ بديلةٍ عنه في الجماعة، وبات واضحاً أن عبد الناصر رغم أنه "نجح في شق صفوفهم واستقطاب البعض منهم، فإن الأغلبية كانت مع نجيب". فتمكن الهضيبي في اليوم التالي للإفراج عنه من عقد اجتماعٍ في المركز العام حضره كافة المفصولين. وإزاء زيارة عبد الناصر للهضيبي فور الإفراج عنه، ورغبته في إرساء علاقة تعاون جديدة مع الجماعة، وافق الهضيبي على ذلك ودعا إلى "حلٍ كاملٍ سليمٍ" "يخرج بالبلاد من المأزق الحاضر ويحفظ وحدة الأمة ويصون حقوق الشعب وحرياته ويحقق الاستقرار المنشود في ظل حياة نيابية نظيفة". في الوقت نفسه الذي لمّح فيه بعدم موافقة الجماعة على عودة الحياة

البرلمانية الفاسدة للعهد البائد. وأدى ذلك بالشيوعيين والمدنيين الذين مدُّوا للجماعة في كانون الثاني يد التضامن والصداقة ضد "الدكتاتور الفاشي" على حد تعابيرهم يومئذ، إلى اتهام الجماعة بخيانة القضية الوطنية، وحماية النظام القائم من السقوط، وتمَّ تحميل الصفقة التي أبرمها الهضيبي مع عبد الناصر مسؤولية انسحاب الإخوان من "الجبهة المتحدة" مع الشيوعيين والوفديين والاشتراكيين(١١١) إلا أنَّ عبد الناصر قام في ٢٨ آذار ١٩٥٤ بانقلاب على قرارات ٥ مارس، فنظَّم إضراباً حكومياً لعمال السكك، وعمال النقل، طالب بإلغاء قرارات ٥ مارس وبسقوط "الديمقراطية" و"الأحزاب". فتراجع المجلس بما في ذلك نجيب عن قرارات ٥ مارس، وقرر المجلس استناداً إلى "الإرادة الشعبية التي عبَّرت عن نفسها بوضوح" أن يأخذ على عاتقه مسؤولية الحكم كاملة، فتمَّ حل الأحزاب من جديد إلا أنه تم استثناء الجماعة من ذلك، وأصبحت شوارع القاهرة في وضعية احتلال عسكري فعلي لقمع أي تظاهرة أو عصيان(١١٢). فكان استثناء الجماعة من الحل وفق ما سماه الشيوعيون بالصفقة ما بين الهضيبي وعبد الناصر يعني أن مجلس قيادة الثورة ما يزال يراهن على دعم الجماعة، واستخدامه لها كقوة شعبية مساندة، في ظل عجز هيئة التحرير عن ذلك.

تحطيم الجماعة وحلها:

لا يمكن فهم قرار عبد الناصر الحاسم بمحاكمة الجماعة، وحلِّها، وإعدام واعتقال كوادرها إثر "حادث المنشية" الشهير (٢٦ ت١ ١٩٥٤) بدون توصيف مجرى الأحداث خلال الفترة الواقعة بين ٢٦ آذار ١٩٥٤ (الإفراج عن الهضيبي) و ٢٦ ت١ ١٩٥٤ (محاولة اغتيال عبد الناصر)، وتحديد وضع الجماعة خلالها وتحالفاتها. فلم يكن "حادث المنشية سواء كان مختلقاً أم فعلياً سوى نتيجة نوعية لمجرى الأحداث ذاك. وسنوصِّف هذا المجرى وفق أبرز إشكالية كما يلي:

أ – انهيار اتفاق التفاهم

يمكن القول إن الهضيبي قد أبرم مع عبد الناصر إثر الإفراج عنه نوعاً من اتفـــاق تفاهم، يقوم فيه مجلس قيادة الثورة بتوضيح الأسباب التي أدّت إلى حلّـــه للجماعـــة في كانون الثاني ١٩٥٤، والإفراج عن كافة معتقلي الجماعة المدنيين والعسكريين، وإعادتهم إلى أعمالهم، وإقامة "حياة نيابية نظيفة"، مقابل تعهد الجماعة بالتعاون مع مجلس قيـــادة الثورة. غير أن المجلس لم يفِ بأي وعدٍ من وعوده، فتم تقديم عبد المنعم عبد الـــرؤوف الضابط الإخواني وأحد الأعضاء المؤسسين لتنظيم الضباط الأحرار إلى المحاكمة، ففاجأها بطلبه شهادة عبد الناصر ومحمد نجيب. ولما رفضت المحكمة ذلك فإنه تمكّن من الفـــرار من المعتقل، كما لم يتم إصدار البيان الحكومي المتفق عليه ببيان أسباب الحل، وتم إلغـــاء فكرة العودة إلى الديمقراطية.

قام الهضيبي في أيار ١٩٥٤ بتوزيع نشرةٍ داخليةٍ تُطـــالب بمقاطعـــة المفصولـــين "الآثمين" وعزلهم، وكان هؤلاء هم أنصار عبد الناصر والمُحْتمون بـــه في الجماعـــة، في الوقت نفسه الذي قام فيه في ٤ أيار بإرسال مذكرةٍ إلى عبد الناصر رئيس الوزراء، يُعلن فيها عن نكْث الحكومة بوعودها، ويطالب بـــ"إعادة الحياة البرلمانية"، وإلغاء الأحكـــام العرفية والإجراءات الاستثنائية، وإطلاق الحريات لاسيما حرية الصحافـــة. ووزعـــت الجماعة هذه المذكرة في شكل منشور مما آذن بعودة الصراع من جديد وانهيار اتفـــاق التفاهم(١١٣).

ب – التحالف ما بين الإخوان والحزب الشيوعي المصري

تلقف الحزب الشيوعي (الراية – د. فؤاد مرسي) الذي تمـــيز بقوتـــه وفاعليتـــه التنظيمية، وكان باستطاعته أن يطاول "حدتو"، مذكرة الهضيبي إلى عبد الناصر باهتمام،

وطرح في حزيران على الجماعة التحالف في "جبهة متحدة" ضد النظـــام، باعتبــار أن الشيوعيين والإخوان هما القوتان الرئيسيتان اللتان تواجهان النظام. وتطـــورت فكــرة "الجبهة" طرداً مع قيام الحكومة بمفاوضاتها مع الإنكليز من أجل الجلاء. ووفق المصـــادر الحكومية والشيوعية كان سيد قطب هو ممثل الجماعة في هذه "الجبهة"[١١٤] . وفي تقرير لمندوب الحزب الشيوعي المصري عن اتصاله بسيد قطب اتفق المندوبان على أن "الوطـني الآن هو الذي يُعارض أن ترتبط بلاده بمعاهدة أو حلف مع الأعداء" ووافق سيد قطــب على الدعوة إلى قطع مفاوضات الجلاء، وإلغاء الأحكام العرفية" وأكّد أن "هناك نفراً من الإخوان الخونة الذين يسيرون وفق خطط الاستعمار"[١١٥] . ويعني قطب بـــ"الإخـــوان الخونة" بالتأكيد أولئك الذين تحالفوا مع عبد الناصر وعملوا في هيئاته من أمثال البـــهي الخولي الذي عمل في هيئة التحرير وكان هؤلاء هم الفريق المناهض للهضيبي.

خلال الفترة الواقعة بين أيار وت، ١٩٥٤، أبدت الجماعة مرونةً في التعامل مـــع الشيوعيين، وأعلن الهضيبي صراحة أن الإخوان يرون عدم مهاجمة الشيوعية في البلـــدان العربية، لأنه لا يوجد مشكلة ما بين الإسلام والروس كدولة، وذكر المرشد أنه رفـــض عرضاً أمريكياً مالياً لمحاربة الشيوعية[١١٦] . وأبدى عدم ممانعتـــه في أن يشـــكل جميـــع خصوم الإخوان المسلمين بمن فيهم الشيوعيون أحزاباً علنية[١١٧] . وقد فرضت عوامـــل عديدة هذه المرونة، يهمنا منها هنا العامل الداخلي الذي يتعلق بنوعٍ مـــن التنســـيق أو التوافق في الموقف السياسي من النظام الذي أخذ شكل "الجبهة". ويبدو أن هذا الشـــكل "الجبهوي" كما كان يُسمى هو أساس ما أُشيع عن "اندساس الشيوعيين" في أوســـاط الإخوان المعارضين، واتخاذهم من المساجد أندية مستورة لهم[١١٨] . وفي تموز وآب وضع الإخوان والشيوعيون خطة مظاهرةٍ مشتركةٍ، ومسيرة احتجاج إلى قلب العاصمة، تنطلق من مسجد الإخوان، وتحاول أن تُثير انتفاضة شعبية، كما كان هناك مندوب للجماعـــة في اللجنة الطلابية الجبهوية في جامعة القاهرة[١١٩] .

وقد اتهمت الحكومة الحزب الشيوعي المصري وجماعة الإخوان المسلمين بـ"التحالف" و"الاندماج" "بقصد إشاعة الفوضى في البلاد ومقاومة حكومة الثورة للاستيلاء على الحكم"[١٢٠] . كما بيَّن البكباشي زكريا محي الدين وزير الداخلية أنه "ثبت فعلاً اتصال الإخوان بالشيوعيين لتوحيد الجهود ضد الحكومة"، وأنه كان "للإخوان مندوب في الجبهة المتحدة" ووصف محي الدين ذلك بـ"تحالف الإخوان والشيوعيين"[١٢١] . وأعلنت الحكومة في سياق إلحاحها على هذا التحالف أنها ضبطت في ١١ ك، ١٩٥٤ "محطة إذاعة سرية في القاهرة تمثل جبهة من الإخوان والشيوعيين وتحرض على التظاهرات"[١٢٢] . وقد سارت محاكمة الشيوعيين أمام محكمة الشعب تحت اسم "قضية الشيوعية الكُبرى" جنباً إلى جنب مع محاكمة الإخوان المسلمين، وكان من أبرز الشيوعيين المقدَّمين إلى محكمة الشعب سيد سليمان رفاعي السكرتير العام لـ"حدتو" الذي حكم عليه بالأشغال الشاقة لمدة سبع سنوات[١٢٣] .

ج – "اتفاقية الجلاء"

تمَّ في ٢٧ تموز ١٩٥٤ توقيع اتفاقية جمال-نانتج التي سمَّتها الحكومة بـ"اتفاقية الجلاء" بالأحرف الأولى. وقد عارضها الهضيبي للتو، ونشرت صحيفة "اليوم" البيروتية في ٣١ تموز انتقاداته للاتفاقية، وتتلخص هذه الانتقادات بـ:

١. أن شرط نفاذ الاتفاقية بعد سبع سنوات يليها تشاور مع إنكلترا يربط مصر بإنكلترا بنوعٍ من التحالف أو الارتباط قد يمتد إلى ما بعد هذه السنوات.
٢. تُعطي المادة الرابعة إنكلترا حق العودة إلى القتال، واحتلال القاعدة لمجرد حدوث هجوم على مصر، أو على دولة عربية، أو على تركيا، دون استشارة مصر ورضاها وفي هذا دخول بالأحلاف الغربية، وقبول بجلاء مشروط.
٣. تعتبر المادة الثانية قناة السويس ممراً مائياً دولياً، وتؤكد احترام اتفاقية سنة ١٨٨٨ التي تكفل حرية الملاحة في القناة. وهذا الوضع يفيد إسرائيل.

٤. استبدلت الاتفاقية الاحتلال العسكري باحتلال مدني مدة الاتفاقية.

٥. تشكل هذه الاتفاقية حلقة بريطانية جديدة من الحلقات التي تطوق بها البلاد العربية.

وأعلن الهضيبي أن الإخوان المسلمين "يصرون على أن اتفاقاً بين الحكومة وأية دولة أجنبية لا يجوز أن يتم دون أن يُعرض على برلمان منتخب انتخاباً حراً نزيهاً يمثل إرادة الشعب المصري أصدق تمثيل، كما يجب رفع الرقابة على الصحافة، حتى يقول كل إنسان رأيه في هذه الاتفاقية دون حدٍّ من إرادته وحريته، وحدَّد الهضيبي الحلَّ "الصحيح" بوقف المفاوضات، والمطالبة بجلاءٍ غير مقيدٍ ولا مشروط، وإعداد الشعب وتربيته تربية عسكرية، وبث روح الجهاد وتنظيمه لإجلاء الغاصبين. وكان صدى هذه الانتقادات "الراديكالية" مروِّعاً في القاهرة، وقد عززت الجماعة ضغوطها على الاتفاقية فأرسل د. خميس حميدة وكيل الجماعة إلى الحكومة بياناً مطولاً وأكثر تفصيلاً بنقد الاتفاقية، تم توزيعه على الشعب، كما طبعت الجماعة كتيبين بنقد الاتفاقية باسم اللواء محمد نجيب وسليمان حافظ[١٢٤]. ووُجهت الاتفاقية في سائر البلدان العربية بهجومٍ قاسٍ وتظاهرات إدانة وتنديد، ووُصفت في الصحافة القومية باتفاقية بيع مصر للإمبرياليين[١٢٥]. وتمكن الهضيبي في جولته العربية لا سيما في سوريا من هزِّ سمعة مجلس قيادة الثورة.

بينما كان الهضيبي في جولته العربية، أصدر سيد قطب في تموز ١٩٥٤، وقُبيل توقيع المعاهدة بالأحرف الأولى نشرة "الإخوان في المعركة لسان الدعوة الإسلامية" بوصفه رئيس قسم الدعوة في الجماعة، وكانت هذه النشرة سريةً وبديلةً عن صحيفة "الإخوان المسلمين"، التي اضطرت الجماعة لإيقاف صدورها بسبب ضغط الرقابة الشديد عليها. واعتبر العدد الحادي عشر من النشرة الذي صدر في تموز ١٩٥٤ اتفاقية عبد الناصر - نانتج على أنها في حقيقتها "امتداد لمعاهدة سنة ١٩٣٦، وتجديد لها لمدة عشر سنوات أخرى" بينما كان أجل معاهدة ١٩٣٦ سينتهي قانونياً ودون مفاوضات في سنة ١٩٥١، واتهمت النشرة عبد الناصر بإبرام "اتفاقٍ سري مع إسرائيل" واعتبرته

"كارثة"[١٢٦] . وردّت مجلة "الدعوة" التي يصدرها صالح عشماوي، وتنطق باسم الفريق المناهض للهضيبي الذي كان يدعمه عبد الناصر على نشــرة "الإخــوان في المعركـــة"، ووصفتها بأنها "نشرة مدسوسة"، وأن "كثيراً مما فيها لا يتفق وشرع الله"[١٢٧] . في حين أن معارضي الهضيبي داخل مكتب الإرشاد والمتصلين بالمعارضين المفصولين الذين ينطــق عشماوي باسمهم قرروا إيقاف نشرة "الإخوان في المعركة" ووجّهوا نداءً إلى الشـــعب "بعدم تصديق المنشورات الموزعة باسم الإخوان"[١٢٨] . غير أن سيل المنشورات وهو ما عُرف باسم "حرب المنشورات" لم يتوقف طوال شهر آب ١٩٥٤، وقدّر تقرير ســـري لمندوب الحزب الشيوعي المصري عن اتصاله وتنسيقه مع سيد قطب أن عدد المنشـورات المناهضة للاتفاقية وللحكومة والتي أصدرها الإخوان قد بلغ عشرة آلاف منشـــور، وأن الإخوان أيّدوا تنظيم مظاهراتٍ شعبيةٍ بالتعاون مع الشيوعيين[١٢٩] . أما معارضو الهضيبي في مكتب الإرشاد مثل البهي الخولي الوثيق الصلة بعبد الناصر وهيئة التحرير فقد اعتبروا أن المنشورات استمرت بـــ"النزول" خلافاً لقرار المكتب[١٣٠] .

عاد الهضيبي في ٢٢ آب ١٩٥٤ من جولته العربية إلى القاهرة، وكانت الجماعـــة قد أصبحت تماماً في مواجهة المجلس العسكري "الثوري" الحاكم. ونظّمت الحكومة للتـو حملة تفنيد لانتقاداته للاتفاقية، ولمزت من موقفه بأن أحيت من جديد قصة الاتصـــالات السرية بين الهضيبي وإيفانز التي أجراها الهضيبي في الواقع بالاتفاق مـــع عبـــد النـــاصر. وتلخص جوهر اللمز كما لخّصه لاحقاً جمال سالم رئيس محكمة الشعب والادعاء بـــأن الهضيبي كان قد قبل في اتصالاته السرية "عرضاً أقل بكثير مما قبلته حكومة عبد الناصر"، وأن الهضيبي شنَّ حملة تشهيرٍ ضد مصر، وهاجم الاتفاقية قبـــل إبرامـــها أي قبـــل ٢٧ تموز[١٣١] .

تحدّى الهضيبي عبد الناصر، وطالبه في جمعٍ كبيرٍ، أن يترك فرصة للإخوان ليقولـوا ما عندهم، حتى يمكن للشعب أن يحكم عليهم من خلال أفعالهم وليس من خلال أقـوال عبد الناصر، وفسَّر الهضيبي قصة المحادثات التي دارت بينه وبين إيفانز، وكان الجو متوتراً

للغاية، إذ هتف بعض الحضور بـ"الموت للخونة"، وختم الهضيبي خطابه بالشعار التقليدي الأساسي للجماعة "الموت في سبيل الله أسمى أمانينا". وكانت تلك آخر مرة يراه فيها الأعضاء إذ حدث ما يُسمى بـ"اختفاء المرشد". أما الحكومة فردت على التحدي بنشر بيانات باسم أعضاء من الإخوان المسلمين يستنكرون فيها اختفاء المرشد ومعارضته للاتفاقية والثورة، وأخذت تنشر أنباء عن عمليات شغب تقوم بها الجماعة ضد البوليس، واستخدمت الحكومة الحرس الوطني للتصدي للإخوان في المساجد، وقامت باعتقالات محدودة، وطهَّرت البوليس من الضباط والرتباء الإخوانيين، واعتقل كل إخواني يُشتبه بصلاته مع الشيوعيين(١٣٢) . وبلغت ذروة حملة الحكومة على الجماعة حين قرَّرت في ٢٣ أيلول ١٩٥٤ إسقاط الجنسية المصرية عن ستة من معارضيها، وهم محمود أبو الفتح الشخصية الوفدية التاريخية البارزة التي تملك جريدة "المصري" الوفدية والمتحالف مع الإخوان المسلمين. أما الخمسة الآخرون فكانوا من قيادات الجماعة وهم: سعيد رمضان وسعد الدين وليلي ومحمد نجيب جويفل وكامل الشريف وعبد الحكيم عابدين(١٣٣) . وكان هؤلاء يحضرون مؤتمراً إخوانياً في دمشق لفروع العراق والأردن والسودان وسوريا، عبأ ذلك الرأي العام ضد حكومة عبد الناصر، وإثر منح الحكومة السورية لهم حق اللجوء السياسي توترت العلاقات ما بين مصر وسوريا(١٣٤) ، مع أن أحد الذين أُسقطت عنهم الجنسية وهو نجيب جويفل كان من أنصار عبد الناصر في الإخوان.

لم تقْدم الحكومة على حلّ الجماعة، خشية توتير الوضع الداخلي، لاسيما وأن الاتفاقية لم تُبرم نهائياً بل وُقِّعَت بالأحرف الأولى، إلا أن عبد الناصر لجأ إلى حله التقليدي، وهو دعم انقلابٍ داخليٍ في الجماعة. فقد عقدت الهيئة التأسيسية للجماعة في ٩ أيلول ١٩٥٤ جلسةً استمعت فيها إلى خطاب مطول أرسله الهضيبي عن موقف الجماعة من الحكومة. وأرجئ اجتماع الهيئة إلى ٢٣ أيلول ١٩٥٤. ومن هنا لم يكن تجريد القادة الإخوانيين الستة من الجنسية المصرية في ٢٣ أيلول سوى وسيلة ضغط على

الهيئة كي تقوم بإزاحة الهضيبي المتواري عن الأنظار. وهو ما يمكن تسميته بـالانقلاب الثالث.

د – الانقلاب الداخلي الثالث (أيلول ١٩٥٣)

انعقدت الهيئة التأسيسية في ٢٣ أيلول ١٩٥٤، وانقسمت قطبياً إلى ثلاث كتل: كتلة عبد الناصر المؤيدة للاتفاقية وللتحالف ما بين الجماعة والحكومة، وكان من أبرز ممثليها البهي الخولي وعبد الرحمن البنا، وفريق آخر مُعارض للاتفاقية وللحكومة، وهو فريق المرشد العام، وفريق حيادي تزعمه د. خميس حميدة نائب المرشد(١٣٥) واستطاع الفريق المحايد أن يمرِّر القرار التالي، ويتلخص بـ: تقدير ما أنجزه مجلس قيادة الثورة من قضاء على الملكية والإقطاع، وشكره لجهوده التي يبذلها في صالح الأمة، غير أن عليه أن يُقرَّ بحق الجماعة في مناقشة مختلف القضايا معه، وبوجهٍ خاصٍ اتفاقية الجلاء، وأن يُفهم أن انتقادات الجماعة لا تُسيء إلى إخلاصها للمجلس، وأن على المجلس والجماعة أن يتعاونا معاً لخير الأمة. غير أن الفريق المؤيد للهضيبي نشر قرارات الهيئة التأسيسية وعمَّمها عبد القادر عودة على الصحافة مضيفاً لها: انتخاب المرشد العام مدى الحياة، وحل الهيئة التأسيسية، والإعداد لانتخابات جديدة، وتعديل دستور الجماعة في نقاطه المتعلقة بانتخاب أعضاء الهيئة التأسيسية، وسلطة ومسؤولية مكتب الإرشاد. وسارعت الحكومة وشجبت هذه القرارات، واعتبرها حصيلة اجتماع جانبي قام به مؤيدو الهضيبي الخمسة والعشرون في غياب بقية الأعضاء، وبالتالي فإنها تفتقد للشرعية، ولا تُعبِّر عن رأي الجماعة(١٣٦).

كان نشر عودة لهذه القرارات تحدياً سافراً لعبد الناصر، وتعبيراً نهائياً عن اختيار الهضيبي لسياسة المواجهة مع النظام وإرغامه على عدم الإبرام النهائي لاتفاقية عبد الناصر – نانتج. فاكتسب خط الهضيبي مضموناً راديكالياً من الناحية السياسية في الوقت ذاته الذي كان يُعمم على القواعد الابتعاد عن العمل السياسي و"عدم الاشتغال

بالسياسة"(١٣٧) . وهو أمر ينطوي على المفارقة، غير أنه يُعبِّر عن المراوغة التقليدية للجماعة في أنها ليست حزباً كالأحزاب غير أنها تناقش القضايا الوطنية وتحدد رأيها فيها، بوصف أن السياسة هي ترس الإسلام.

أجرى عبد الناصر اتصالاته بالكتلة الإخوانية الموالية له بداخل الهيئة التاسيسية، وبين المفصولين المتجمعين حول عشماوي في مجلة "الدعوة"، وسط استعداده النهائي لإنهاء المفاوضات المصرية – الإنكليزية وتوقيع الاتفاقية في ١٩ ت١ ١٩٥٤. وأعلنت مجموعة "الدعوة" تأييدها للثورة ولاتفاقية الجلاء، وهاجمت الهضيبي، ووصفته في سخرية بـ"المختفي الأعظم"(١٣٨) وأثمرت تلك الاتصالات عن قيام انقلابٍ داخلي في ٢١ ت١ في الجماعة أي بعد يومين من التوقيع النهائي للاتفاقية. وقد وصف البهي الخولي ذلك بـ"الانقلاب في الإخوان"، إذ أعلن الفريق المؤيد لعبد الناصر أنه يؤيد الاتفاقية وإن أدى ذلك إلى فصله، كما وصف عبد الرحمن البنا ذلك الانقلاب بأنه محاولة من فريقه لـ"أن يستولي الإخوان بأنفسهم على السلطة في جماعتهم". وادّعى الفريق الانقلابي أنه استطاع أن يجمع ٧٣ توقيعاً من تواقيع أعضاء الهيئة التأسيسية على قراره الذي ينص على اعتبار المرشد العام في إجازة مفتوحة، وإقالة مكتب الإرشاد العام القائم، وإلغاء كافة قرارات الفصل والإيقاف وحلّ كافة الشُعب التي أُحدثَت خلال السنوات الثلاث الماضية، وبطلان قرارات جلسة الهيئة التأسيسية في ٢٣ أيلول، وتشكيل لجنة مؤقتة لإدارة عمل الجماعة إلى حين انعقاد الهيئة التأسيسية. ووصف الشيخ عبد المعز عبد الستار أحد قدامى أعضاء الجماعة، والذين لعبوا دوراً هاماً في تأسيس الفروع الإخوانية العربية لاسيما في فلسطين وشرق الأردن، وأحد أطراف الانقلاب، بأنه كان لهذه القرارات وقع "القنبلة" التي "أهاجت الإخوان". وأدى هذا الانقلاب إلى الاصطدام بالكتلة المحايدة التي وإن كانت على خلاف مع الهضيبي، فإنها تعتبره المرشد العام الشرعي، ورمز الشرعية في الجماعة، واضطر الانقلابيون إلى الموافقة على تشكيل مكتب إرشاد جديد يضم خمسة منهم، وإرجاء انتخابات الجمعية التأسيسية التي بدأت بغد ٢٣ ايلول، وتمت

الدعوة إلى اجتماع في ٢٣ ت١ لمناقشة موضوعات الخلاف[١٣٩]، غير أن الانقلابيين عجزوا عن إقالة الهضيبي الذي يمسك بالجهاز الخاص، واستقبل انقلابهم بالاستياء من كوادر الجماعة. ففشل الانقلاب الداخلي ليقع بعد ثلاثة أيام في ٢٦ ت١ ١٩٥٤ "حادث المنشية" الشهير، الذي أرغم عبد الناصر على التحول نهائياً من سياسة تحريك الانقلابات الداخلية في الجماعة، إلى سياسة تحطيمها المنهجي.

هـ – حادث المنشية والجهاز الخاص: تحطيم الجماعة (المظاهرة الشعبية)

بينما كان عبد الناصر يُلقي في ٢٦ ت١ ١٩٥٤ خطاباً في الإسكندرية، يُعلن فيه اكتمال الكفاح الوطني بتوقيع اتفاقية الجلاء، دوّت ثماني طلقات أخطأت عبد الناصر الذي واصل خطابه مهيِّجاً الجماهير، ومكتسباً لعطفها وتأييدها ضد "المتآمرين". وتبيَّن أن "المجرم" هو محمود عبد اللطيف عضو الجهاز الخاص الذي انتسب إليه عام ١٩٤٩، واعترف بأنه تسلم من هنداوي دوير رئيس فصيلة إمبابة في الجهاز الخاص، أمراً ومسدساً باغتيال عبد الناصر[١٤٠]. وشرعت السلطة بحملة اعتقالٍ منهجيةٍ شاملةٍ ضد كوادر الجماعة، وشكّلت محكمةً ثوريةً لمحاكمتهم أسمتها بـ"محكمة الشعب" برئاسة قائد الجناح جمال مصطفى سالم وعضوية القائم مقام أنور السادات والبكباشي الاحتياطي حسين الشافعي، وجميعهم أعضاء في مجلس قيادة الثورة. وتلخص الاتهام بإحداث فتنةٍ داميةٍ لقلب نظام الحكم بالقوة وتنظيم جهازٍ سري مسلحٍ لتنفيذ الانقلاب.

ينفي الإخوان المسلمون دوماً مسؤوليتهم عن حادث المنشية، ويسمونه بمسرحيةٍ افتعلها عبد الناصر لتصفية الجماعة وإبادتها. وبغض النظر عن مدى افتعال عبد الناصر للحادث في إطار سيناريو مسبق، أو فعلية تخطيط الجماعة له، فإن في تاريخ كل من عبد الناصر والجماعة سجل "مؤامرات" و"محاولات" و"خطط منهجية" لاغتيال الخصوم، إضافةً إلى أن تاريخ أعضاء قضاة محكمة الشعب حافل بذلك[١٤١]. ومن هنا فإن سياق

كل من عبد الناصر والجماعة يقبل نمط "حادث المنشية" الذي يتلخص مضمونه باغتيال الخصم وتصفيته جسدياً، حين لا تجد التسويات أي أُفق.

نريد من ذلك القول دون الخوض في التفاصيل الجنائية لـ"الحادث". إن "حادث المنشية" لم يكن سبباً بل نتيجة، سواءً كانت هذه النتيجة مفتعلةً أم فعليةً. وقد وظّفها عبد الناصر لتحطيم الجماعة وتصفيتها بعد فشل كل انقلاباته الداخلية في الجماعة. غير أنه من الثابت أن الجماعة بعد أن أصبحت مع عبد الناصر وجهاً لوجه منذ أيار ١٩٥٤، قد وضعت خطة "انتفاضة شعبية" لإسقاط النظام، إثر إبرامه النهائي لاتفاقية عبد الناصر - نانتج "اتفاقية الجلاء" في ١٩ ت١ ١٩٥٤. وقد تصور الهضيبي هذه الانتفاضة الشعبية المتكاملة مع حركة عسكرية في الجيش على غرار الانتفاضة الشعبية المسلحة التي أسقطت نظام الدكتاتور السوري أديب الشيشكلي عام ١٩٥٤. وحدَّد الهضيبي وظيفة هذه "الانتفاضة" بإعادة الحريات السياسية والحياة النيابية والإفراج عن المعتقلين السياسيين وتسليم السلطة إلى المدنيين، ومن هنا قام تصور الهضيبي لهذه الانتفاضة على أنها يجب أن تكون انتفاضة وطنية شعبية عامة تشارك فيها مختلف الفئات لا الجماعة وحدها[١٤٢]. ومن المفترض ضمناً أن يكون الشيوعيون والوفديون في إطار هذه الفئات، إذ كانوا خلال هذه الفترة على تحالفٍ سياسي وتنسيقي "جبهوي" مع الجماعة.

افترض بقيادات الجهاز الخاص أن تشكل العمود الفقري لهذه "المظاهرة الشعبية" "المسلحة"، إذ سبق القول إن الهضيبي قد تمكن من السيطرة على وثائق الجهاز وقيادته، وكلّف يوسف طلعت بقيادته في ٢٢ ت٢ ١٩٥٣[١٤٣]، باتجاه تصفية طابعه السري، ودمجه في نظام الأُسر في الجماعة، بهدف التخلص منه نهائياً. وقد قام طلعت بإنجاز هذا البرنامج إلا أنه اصطدم باعتراضات الكادر القاعدي، فكان ما أنجزه فعلياً هو إعادة بناء الجهاز الخاص، ولكن تحت القيادة العليا الشرعية للجماعة الممثلة بالهضيبي. وقد تعرَّض بسبب برنامجه إلى محاولات استهدفت حياته من كادر السندي القائد السابق للجهاز،

وإلى الاتهام بالخيانة. ويمكن القول إن حلّ عبد الناصر للجماعة في ١٥ ك٢ ١٩٥٤، واعتقال عددٍ هامٍ من كوادرها قد عزَّز موضوعياً آليات الجهاز الخاص، وادعاءاته بأنه متراس أمن الجماعة واستمرارها، في مواجهة ضربات السلطة. وأتى هرب عبد المنعم عبد الرؤوف في آذار ١٩٥٤ من معتقله، ولجوؤه إلى الجهاز الخاص، إلى مأسسة هذه الآليات، وتحويله من نظام المجموعات الخماسية إلى نظام المجموعات السباعية أو الفصائل، التي يضم كل منها أربع جماعات عسكرية وفق ما هو عليه نظام الفصيلة في الجيش النظامي. ولقد تعزَّز الجهاز الخاص في الحياة الداخلية للجماعة من حيث أن الهضيبي يهدف للتخلص منه والقضاء على سريته، طرداً مع توتر العلاقة ما بين الجماعة وعبد الناصر، واحتدام الجماعة بالمشاهد الانقسامية الانقلابية الداخلية التي كان المجلس العسكري الحاكم طرفاً فيها. وفي هذا السياق أخذ عبد المنعم عبد الرؤوف يلعب دوراً حاسماً في تعزيز عسْكرته وإعداده، إذ كان نمط عبد المنعم عبد الرؤوف منذ مطلع الأربعينيات هو نمط الضابط الانقلابي الذي يؤمن بأسلوب "المؤامرة". والواقع أن هذا النمط كان نمط الضابط المصري المسيَّس وليس نمط عبد الرؤوف وحده، فجميع قادة تنظيم الضباط الأحرار تميزوا بهذا النمط، ومرُّوا به، ولم يتميز عن ذلك سوى عضوٍ واحدٍ في مجلس قيادة الثورة هو خالد محي الدين الذي أراد لتنظيم الضباط الأحرار أن يكون مركبةً عسكرية تعزِّز الحياة النيابية والدستورية. ومن هنا فإن عبد المنعم عبد الرؤوف هو الدماغ الفعلي للجانب العسكري في الانتفاضة الشعبية المسلحة.

لا يوجد دليل على أن "حادث المنشية" قد وقع في سيناريو هذه الانتفاضة، إذ استبق عبد الناصر قيامها، بمداهمة جماعة الإخوان المسلمين التي تخطط لها، وتحطيم عمودها الفقري الفعَّال الممثل بقيادات الجهاز الخاص، وتمزيق شبكات اتصاله. من هنا وفي ٣١ ك١ ١٩٥٤ استكملت "محكمة الشعب" "الثورية" تطهير مصر من خصوم ناصر السياسيين، مع أن المحاكم الثانوية لم تغلق أبوابها إلا في أول شباط ١٩٥٥. ويتمثل أبرز هؤلاء الخصوم وأهمهم بالإخوان المسلمين والشيوعيين والذين كانوا في ٢٣ تموز ١٩٥٢

حلفاء الضباط وفي أواخر ١٩٥٤ ضحاياهم. من هنا سارت محاكمة الإخوان المسلمين جنباً إلى جنب مع محاكمة الشيوعيين.

صدرت الأحكام فيما عُرف بـ"قضية الشيوعية الكُبرى" وكان أبرز المحكومين هو سيد سليمان رفاعي السكرتير العام لـ"حدتو" الذي حُكم عليه بالأشغال الشاقة لمدة سبع سنوات، في حين تمّ إصدار الأحكام المعروفة بشأن الإخوان المسلمين. وخلال المحاكمات تم في ٧ ك١ ١٩٥٤ تنفيذ إعدامات الوجبة الأولى التي طالت محمود عبد اللطيف وهنداوي دوير وإبراهيم الطيب والشيخ محمد فرغلي وعبد القادر عودة ويوسف طلعت، في حين تم تخفيف عقوبة إعدام الهضيبي إلى الأشغال الشاقة المؤبدة، بسبب سوء حالته الصحية وتقدمه في السن(١٤٤).

نُفّذ الإعدام وسط دهشة عامة، إذ رفض عبد الناصر رجاء الحكومة السورية والأحزاب السورية في البرلمان بعدم الحكم بالموت على المتهمين، كما لم يستجب لنداء سبع هيئات إسلامية في الباكستان قدمته الحكومة الباكستانية، وقد عمّت مظاهرات الاحتجاج في سوريا والأردن والباكستان، وتدهورت العلاقات المصرية - السودانية بسبب إقالة نجيب، وشيوع تقديمه إلى المحاكمة. كما تدهورت العلاقات المصرية - السورية من جديد، إثر إقامة الدكتور مصطفى السباعي المراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا لصلاة الغائب على أرواح "الشهداء" ودعوته لـ"الانتقام" لهم. وطالب محمد خليفة المراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن بـ"الجهاد ضد النظام الناصري" ووصف الإخوان الأردنيون عبد الناصر بـ"دكتاتور متعطش للدماء"(١٤٥).

خفّف عبد الناصر الأحكام جميعاً، وأفرج عن نصف الذين حوكموا أو حُكم عليهم مع وقف التنفيذ، في حين قبعت دزينات من الإخوان في السجون دون محاكمة.

وتولى الإخوان المتعاونون مع عبد الناصر ترشيح من يتم الإفراج عنه وإعادته إلى المعتقل في حال رفضه التعاون[١٤٦]. ودخلت الجماعة طور المحنة الكُبرى.

و – المحنة الكُبرى

استمرت المحنة الكُبرى في مصر من نهاية عام ١٩٥٤ إلى عام ١٩٧١ حين شروع الرئيس أنور السادات بعد وصوله إلى السلطة بالإفراج عن معتقليها، وتحطمت تماماً، وانهار للتو تنظيمها الفلسطيني الكبير في قطاع غزة الذي كان تحت الإدارة المصرية. فقد بلغ عدد أعضاء الجماعة في القطاع حتى حادث المنشية أكثر من ١٠٠٠ عضو، انضووا تحت لواء ١١ شعبة تنظيمية[١٤٧] وكان رئيس المكتب الإداري للجماعة في القطاع الذي هو في الآن ذاته رئيس البلدية بالتعيين، أول من انسحب من الجماعة، ولم يزد عدد الكوادر القيادية التي ظلت على ولائها للجماعة بين الشُعب الثلاث في مدينة غزة بالذات عن خمسة كوادر. ولم يستعد التنظيم الإخواني في القطاع عمله إلا بُعيد الاجتياح الإسرائيلي لقطاع غزة وسيناء في ت٢ ١٩٥٦ في سياق العدوان الثلاثي على مصر، حيث نظم عمله في شكل عمليات محدودة ضد الإسرائيليين، واستقل في عام ١٩٦٠ في تنظيم فلسطيني عام[١٤٨].

اختفى نشاط الجماعة في مصر تماماً ما بعد ١٩٥٤، وانتقل نشاطها إلى الخارج، وكان سعيد رمضان صهر حسن البنا الذي أسقط عنه عبد الناصر الجنسية المصرية في أيلول ١٩٥٤، أبرز وجه قيادي للجماعة في الخارج. وفقد التنظيم المصري تبعاً لذلك مركزيته في حركة الإخوان المسلمين العامة في الوطن العربي، وانتقل هذا المركز إلى الشام في صورة المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في البلدان العربية الذي ترأسه عصام العطار المراقب العام للإخوان المسلمين في سورية، ولم يكن التمثيل المصري في عضوية هذا المكتب سوى تمثيل للإخوان المصريين في الخارج. أما في الداخل فقد تكونت مجموعات إخوانية صغيرة، ضعيفة ومحدودة الأهمية، ومستقلة عن بعضها. وقد حاولت

أولى هذه المجموعات وكانت محدودة للغاية بالتنسيق مع سعيد رمضان (من الخارج) تنظيم خطة لاغتيال عبد الناصر عام ١٩٥٥، وكُشف أمر الخطة بعد عشرة أعوام بمناسبة ما عُرف بتنظيمات عام ١٩٦٥ أو ما سُميَّ أمنياً بـ"مؤامرة سيد قطب" فاعتُقل منظمها وحُكم عليه. وبادر أحمد عادل كامل وهو أحد القيادات السابقة للجهاز الخاص الذين فصلهم الهضيبي من الجماعة إلى تكوين نواة تنظيمية عام ١٩٥٧ حلَّت نفسها عام ١٩٥٩. وجرى في أوائل الستينيات محاولة دمج مجموعة كامل المنحلة مع مجموعة أخرى شكَّلها علي عشماوي وأمين عشماوي، ولم تجتمع هذه المجموعة سوى اجتماع واحد، كما أشرف فريد عبد الخالق أحد القادة البارزين للجماعة على تشكيل مجموعات صغيرة اقتصر نشاطها على جمع التبرعات ورعاية بعض أسر المعتقلين.

تتمتع محاولة واحدة في إعادة بناء التنظيم خلال هذه الفترة بالأهمية. ولا تصدر هذه الأهمية عن مدى نجاحها بعملها وتوسعها بقدر ما تصدر عن إبداعيتها في مجال الفكر الحركي التنظيمي. وهي محاولة المهندس مراد الزيات(١٤٩) . قامت هذه المحاولة على ما يمكننا تسميته باللغة التنظيمية للحركات الشيوعية السرية بـ"الركز". إذ نظَّم الزيات مجموعته في شكل لقاءات وزيارات غير دورية بين أعضائها من دون أن تؤطر نفسها تنظيمياً أو تخضع لقيادة معينة. وهو ما يقترب كثيراً من "الركز" غير أنه يختلف عنه في أن "الركز" بمعناه المحدد يفترض ارتباطه بقيادة معينة. أما داخل السجن وفي أوساط من تم الإفراج عنهم، فقد نمت بدايات النمط التكفيري بشكليه الأساسيين: الاعتراضي والانسحابي منذ عام ١٩٥٨، وتحلَّقت الحلقات التكفيرية الاعتراضية حول سيد قطب واختارته مرشداً إيديولوجياً لها، واعتمدت كتابه "معالم في الطريق" كنوع من وثيقة نظرية منهجية. وقد تم البطش بهذه الحلقات عام ١٩٦٥ فيما عُرف بـ"مؤامرة سيد قطب" في تموز ١٩٦٥ (سنتوقف عندها لاحقاً). في الوقت نفسه الذي وجهت فيه السلطة وعلى غرار نمطها البنيوي في الضربة المزدوجة للإخوان والشيوعيين عام ١٩٥٤، ضربة لمنظمة يسارية جديدة أُسميت بـ"التنظيم الشيوعي العربي" كما

لفقت تهمة لمجموعة حسين توفيق الراديكالية في الأربعينيات، واعتقلت حسين توفيق الذي كان قد ساهم في آذار ١٩٤٩ بُعيد فراره من معتقله في مصر بتأسيس "كتائب الفداء العربي" مع جورج حبش وهاني الهندي وجهاد ضاحي وعبد القادر عامر، وهذه "الكتائب" كانت نواة "حركة القوميين العرب" لاحقاً. وقد تنامى التيار التكفيري الاعتراضي والانسحابي طرداً مع أهوال المحنة الكُبرى ومعتقلاتها. وبرز ذلك حين رفضت مجموعة مؤلفة من ١٣ معتقلاً على رأسها شكري مصطفى الحوار مع مدير مباحث أمن الدولة بهدف الإفراج عنهم. وشكّلت هذه المجموعة ما سُمي أمنياً بـ"جماعة التكفير والهجرة" أو ما سمته هي نفسها بـ"جماعة المسلمين" (سنتوقف عندها لاحقاً). ونتيجة لشيوع نمط الخطاب التكفيري بشكليه وضع المرشد العام المعتقل حسن الهضيبي كتاباً باسمه حمل اسم "دعاة لا قضاة". ووضع هذا الكتاب خطاً فاصلاً نهائياً بين نظامين للخطاب، يمكننا وصفهما بنظام الخطاب الإخواني ونظام الخطاب الجهادي التكفيري ونصف التكفيري، واللذين تمايزا في الثمانينات وتناقضا حركياً وسياسياً وإيديولوجياً.

الهوامش

(1) د. محمد حسين هيكل، مذكراتي في السياسة المصرية، ج٢، دار المعارف، القاهرة ١٩٥١، ص ٣٤٣.

(2) ريتشارد ب . ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان، مكتبة مدلولي، القاهرة، أيار ١٩٧٧، ص ١٨٠.

(3) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٢٨٠، وحول نموذج من هذه الشهادات انظر: أحمد الشرباصي، مذكرات واعظ أسير، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٢.

(4) مجلة "الدعوة"، نشر النص كاملاً، أنور الجندي، حسن البنا: الداعية الإمام والمجدد الشهيد، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٧٨، ص ١٩٣ قارن مع البشري، المصدر السابق ص ٦٤.

(5) د. إسحاق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون كُبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ط٢، دار بيروت، بيروت ١٩٥٥، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(6) أورده ميتشل، مصدر سبق ذكره ص ١٨٢.

(7) المصدر السابق ص ١٧١ - ١٧٢ قارن مع محسن محمد، من قتل حسن البنا ؟ دار الشروق، ط٢، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٥٩٠ - ٥٩٢.

(8) قارن مع أنور الجندي، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٣ ومع ميتشل، مصدر سبق ذكره ص ١٨٣ - ١٨٤ ومع البشري مصدر سبق ذكره ص ٣٥٠ و٣٨٧ - ٣٨٨.

(9) الدعوة، أوردها الجندي، المصدر السابق ص ١٩٤ - ١٩٥ قارن مع البشري ص ٣٨٧ ومع محسن محمد ص ٥٩٤ ومع ميتشل ص ١٨٤ - ١٨٥.

(10) البشري، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣٠ نقلاً عن جريدة الملايين.

(11) المصدر السابق ص ٣٨٦.

(12) محمد يوسف الجندي، اليسار والحركة الوطنية في مصر ١٩٤٠ - ١٩٥٠، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٨.

(13) لقد شكَّل رأي الغزالي جزءاً من رأي عام ساد لدى شباب الجماعة في سوريا ومصر على وجه الخصوص ويتخلص باستيعاب المسألة الاجتماعية وإعادة طرحها في ضوء مفهوم الاشتراكية الإسلامية.

(14) خالد محمد خالد، قصتي مع الحياة (مذكرات)، مطابع دار أخبار اليوم، القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٧١.

(15) خالد محي الدين، ... الآن أتكلم، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(16) البشري، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣٤ - ٤٣٦ و ٤٠١ و ٤٣٢ و٤٢٠ و ٣٥٤ - ٣٥٥.

(17) المصدر السابق، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

(18) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٢.

(19) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨ - ١٠٩. وحول نمط تفكير حسن دوح انظر كرّاسه: شهداء على الطريق، دار آفاق الغد، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٠م، وهو أقرب إلى نمط لاهوت التحرير منه إلى النمط الإخواني التقليدي.

(20) د. عبد الله فهد النفيسي، تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، دراسة موجزة، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت،

المجلد ٢٣، العدد الثاني، صيف ١٩٩٥م، ص ١٨.

(٢١) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧.

(٢٢) عبد الرحمن البنا، الأهرام، العدد ٢٤٨٤٥، الجمعة ٣ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٥ قارن مع ما أورده طارق البشري عن صالح أبو رقيق، مصدر سبق ذكره ص ٦٢ وقارن مع الحسيني ٢٠٢ - ٢٠٣ ومع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٦.

(٢٣) البشري، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧١.

(٢٤) د. جابر الحاج، الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية، دار الاعتصام، ط١ ١٩٧٧، القاهرة، ص ١٤٠.

(٢٥) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٢.

(٢٦) الدعوة، العدد ٤١، الثلاثاء ٢٧ صفر ١٣٧١، ١٩٥١/١١/٢٧، ص ٧.

(٢٧) الحسيني، مصدر سبق ذكره ص ٢١٦، انظر النص الكامل لبيان عابدين عند، أيمن الظواهري، الحصاد المر الإخوان المسلمون في ستين عاماً، مطبوعات جماعة الجهاد، ص ٣٤.

(٢٨) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٠ -٢٠١.

(٢٩) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٨.

(٣٠) خالد محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣ حول عضوية النواة المؤسسة في الإخوان مع ص ٤٤ في المصدر نفسه وحول الاستقلال التنظيمي عن حدتو والإخوان في ص ٦٨ و ٨١ و ١٠٧ في المصدر نفسه. قارن مع محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٦.

(٣١) يؤكد محي الدين ذلك، المصدر السابق ص ٥٨ - ٥٩ وص ٦٣ قارن حول تحقيق إبراهيم عبد الهادي مع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٣٢) الحاج، مصدر سبق ذكره ص ١٢٢ نقلاً عن صلاح شادي. أما محي الدين فيذكر أن جمال منصور هو أول من اقترح الاسم، ص ٢٢١ في حين أبرز كمال رفعت منشوراً يعود إلى عام ١٩٤٦ يحمل اسم "الضباط الأحرار".

(٣٣) خالد محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧ و ١٧٣.

(٣٤) المصدر السابق، ص ٦٦ - ٦٨ وص ٩٣ - ٩٦.

(٣٥) المصدر السابق ص ١٠٥ قارن مع الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٦.

(٣٦) الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٢ - ١٢٣ قارن مع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢ - ٢١٣.

(٣٧) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٧ و ١٤٣.

(٣٨) الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٣ - ١٢٤ وص ٧٢.

(٣٩) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٢ و ١٩٢.

(٤٠) من بحث مخطوط لنذير جزماتي عن الحركة الشيوعية المصرية.

(٤١) قارن مع محمد شوقي زكي، الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، القاهرة، ط١، ١٩٥٢، ص ٣٣ و ١١٨ و ١٣٠ - ١٣٥ و ١٤٢ - ١٤٣.

(٤٢) عن بحث مخطوط لنذير جزماتي عن الحركة الشيوعية المصرية، محفوظ لدى الباحث.

(٤٣) زكي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

(٤٤) الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٤.

(٤٥) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

(٤٦) زكي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

(٤٧) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٤.

(٤٨) زكي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٤٩) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٥٠) أورده عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة، ط ٣ سينا للنشر، ص ١١٢ - ١١٣.

(٥١) حزماني، مصدر سبق ذكره.

(٥٢) حمودة، مصدر سبق ذكره ص ١١٣، قارن مع محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٢.

(٥٣) الأهرام، ٢٤٨٢٨، الثلاثاء ١٦ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٥.

(٥٤) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٢.

(٥٥) المصدر السابق، ص ١٨٧.

(٥٦) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦.

(٥٧) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٥٨) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣١.

(٥٩) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٥.

(٦٠) قارن مع الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٦١) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٦ - ١٩٧ قارن مع خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٦٢) قارن مع محسن محمد، من قتل البنا ؟ ط ٢، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٥٩٦ و ٦٠٠ .

(٦٣) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٦٤) زكي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤ - ٣٥ قارن مع د. عبد العاطي محمد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط ١، القاهرة، ١٩٩٥، ٣١٣. وحول موضوع الدستور تقدمت الشعبة القانونية في الجماعة بمشروع دستور وضعي أقرته الهيئة التأسيسية لجماعة الإخوان المسلمين في ١٦ أيلول ١٩٥٢ واسترشدت فيه بـ"أحكام القرآن وسنة الرسول وأساليب الحكم في عهد الخلفاء الراشدين"، والصالح في النظم الدستورية المعاصرة كالنظام الرئاسي في الولايات المتحدة ونظام حكومة الجمعية الذي أخذت به بعض الدساتير الأوروبية كدستور النمسا الصادر في ١٩٢٤ والدستور السويسري. وقد عرفت المادة الأولى من مشروع الدستور مصر بأنها "دولة إسلامية حكومتها نيابية". قارن مع مأمون الهضيبي يرد على أسامة الباز في حديثه إلى الوسط، الإخوان المسلمون مع دستور مكتوب، الوسط، العدد ١٣٦، تاريخ ١٩٩٤/٩/٥، ص ٢٤.

(٦٥) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٣.

(٦٦) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٣.

(٦٧) قارن مع محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢.

(٦٨) أورده ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٨.

(٦٩) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠٢.

(٧٠) الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤.

(٧١) محي الدين، مصدر سبق ذكره ص ٢١٩ - ٢٢٥.

(٧٢) وثائق القضية محفوظة في مستودع متولي للولد نجيب وقد اطلع عليها ونشر جزءاً منها عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة، تحقيق وثائق، سينا للنشر، ط ٣، آذار ١٩٩٠، ص ١١٤.

(٧٣) عبد الرحمن البنا، الأهرام عدد ٢٤٨٤٥، الجمعة ٣ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٥ قارن مع عبد الستار عبد المعز في المصدر نفسه، ص ٤.

(٧٤) حول ذلك انظر الأهرام، عدد ٢٤٨٣٣ تاريخ الأحد ٢١ نوفمبر ١٩٥٤، ص ١ وحول رؤية الإخوان انظر شهادة **الحاج**، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٥ وتتلخص هذه الرؤية في أن الهضيبي التقى بإيفانز بناء على طلب عبد الناصر، قارن مع **سامي جوهر، الموتى يتكلمون**، المكتب المصري الحديث، ط ٢، القاهرة، شباط ١٩٧٧، ص ٩١ ويورد جوهر من منظر إخواني أن الهضيبي اشترط بعد الإفراج عنه على عبد الناصر أن يعلن حقيقة اتصال الهضيبي بالإنكليز بأنها بناء على طلب عبد الناصر. فوافق عبد الناصر وزار المرشد ونُشرت أنباء الزيارة للتأكيد أن الإخوان أبرياء وليسوا عملاء. قارن مع **هيتشل**، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٢ - ٢٤٤ ومع **الحسيني**، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٧.

(٧٥) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٣.

(٧٦) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٥.

(٧٧) جمال سالم، الأهرام، عدد ٢٤٨٢٨ الثلاثاء ١٦ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٥ قارن مع **الأهرام** عدد ٢٤٨٣٧، الخميس ٢٥ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٥.

(٧٨) من شهادة محمد فرغلي وخميس حميدة. أمام محكمة الشعب، الأهرام، عدد ٢٤٨٢٩، الأربعاء ١٧ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٥ - ٦.

(٧٩) الأهرام عدد ٢٢٨٣٠، الخميس ١٨ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٣.

(٨٠) خميس حميدة، الأهرام عدد ٢٤٨٣٥، الثلاثاء ٢٣ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٣.

(٨١) محمد فرغلي، المصدر السابق، ص ٣.

(٨٢) منير دلة، المصدر السابق، ص ٧.

(٨٣) خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٧ قارن مع ما قاله المدعي العام، الأهرام عدد ٢٤٨٣٧، تاريخ الخميس ٢٥ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٥.

(٨٤) فرغلي، الأهرام، عدد ٢٤٨٢٩، الأربعاء ١٧ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٥.

(٨٥) حميدة، المصدر السابق، ص ٣.

(٨٦) خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٧ قارن مع ما قاله المدعي العام، الأهرام عدد ٢٤٨٣٧، تاريخ الخميس ٢٥ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٥.

(٨٧) من شهادة عبد القادر عودة، الأهرام عدد ٢٤٨٤٣، الأربعاء ١ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٥ قارن مع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٨٨) من شهادة عبد الرحمن البنا، الأهرام، عدد ٢٤٨٤٥، الجمعة ٣ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٥.

(٨٩) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ قارن مع **كمال كيرة، محكمة الشعب**، ج ٢، **محاكمة الهضيبي وأعضاء مكتب الإرشاد**، شركة النيل للنشر، القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٠.

(٩٠) قارن مع عبد الله الإمام، الإخوان وعبد الناصر، ط ٢، مؤسسة تشرين للصحافة والنشر، دمشق أيار ١٩٨٢، ص ٥٣.

(٩١) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٢. بينما يرى بعض الإخوان أن عبد الناصر كان وراء فكرة احتلال المركز، الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦.

(٩٢) كيرة، محكمة الشعب، ج ٢ مصدر سبق ذكره، ص ٢٠ - ٢١ قارن مع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٩ - ٢٦٠ وحول طلب المتمردين الصفح، انظر ميتشل أيضاً ص ٢٩٢.

(٩٣) كيرة، المصدر السابق، ص ٢٤.

(٩٤) خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره.

(٩٥) من مخطوط لنذير جزماتي عن الحزب الشيوعي المصري.

(٩٦) قارن مع حمودة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٨.

(٩٧) الإمام، مصدر سبق ذكره، ص ٥٣.

(٩٨) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٩٩) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٣.

(١٠٠) الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧.

(١٠١) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٤ قارن مع الحاج، المصدر السابق، ص ١٤٧ وص ١٤٥.

(١٠٢) عبد القادر عودة، الأهرام ٢٤٨٢٣ تاريخ الأربعاء ١ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٦.

(١٠٣) عبد الرحمن البنا، الأهرام ٢٤٨٤٥، الجمعة ٣ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٥.

(١٠٤) محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٣.

(١٠٥) قارن مع مجلة روز اليوسف، عدد ١٣٤٥، ٢٢ آذار ١٩٥٤، ص ٦.

(١٠٦) الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٨.

(١٠٧) المصدر السابق، ص ٧٦.

(١٠٨) حول تفاصيل ذلك انظر محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥١ - ٢٥٨ وص ٢٨٥ قارن مع الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ومع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ ومع الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧ وص ١٩٨. أما صالح العشماوي فيقول: "فلا شك أن الجمعية التأسيسية المنتخبة من الشعب انتخاباً مباشراً، هي أصدقاء هيئة تمثل الشعب، ومن حقها وحدها أن تُقر مشروع الدستور الجديد، وبذلك لا يكون الدستور منحة من ملك أو حاكم، وإنما هو حق للشعب من صنعه ووضعه" أورده أيمن الظواهري، الحصار المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً، مطبوعات جماعة الجهاد، دون تاريخ، ص ٣٧.

(١٠٩) إحسان عبد القدوس، روز اليوسف، العدد ١٣٤٥، الاثنين ٢٢ مارس ١٩٥٤، ص ٣ - ٥.

(١١٠) الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٠ قارن مع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٠ قارن مع سامي جوهر، مصدر سبق ذكره، ص ٩١.

(١١١) حول سياسة عبد الناصر في شق الجماعة انظر محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٧ قارن مع الحاج مصدر سبق ذكره، ص ١٥١ وحول موقف الشيوعيين انظر ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٠ - ٢٧٣ و ٣٣٠ .

(١١٢) ميتشل، المصدر السابق ص ٢٧٣ قارن مع محي الدين، المصدر السابق، ص ٣١٤ والحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٠ والحاج، مصدر سبق ذكره ص ١٥٠ وقارن مع إفادة منير الدلة في محكمة الشعب، الأهرام ٢٤٨٣٥، الثلاثاء ٢٣ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٦.

(١١٣) ميتشل، المصدر السابق، ص ٧٢٣ - ٢٧٨.

(١١٤) من مرافعة الادعاء، الأهرام عدد ٢٤٨٣٣، الأحد ٢١ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٤ قارن مع زكريا محي الدين، الأهرام عدد ٢٤٨٣٩، السبت ٢٧ نوفمبر ١٩٥٤، ص ١١ قارن مع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ ومع الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦١. وقد أكّد لنا محمود أمين العالم في مقابلة جرت في أيار ١٩٩٨ في القاهرة أن سيد قطب كان مندوب الإخوان في الجبهة التي كانت رسمية.

(١١٥) تقرير مندوب الحزب الشيوعي المصري عن اتصاله بسيد قطب، أورده حمودة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٨ وحول موقف

موسكو في اعتبار "الإخوان المسلمين" "من أكثر الفئات المصرية مناهضة للإمبريالية وأحذرها بالثقة". وقيام رئيس فرع وكالة المخابرات المركزية في مصر بالاتصال بواشنطن والطلب منها إقناع الإسرائيليين بأخذ زمام المبادرة لتحطيم "الإخوان المسلمين" بطريقة "المدح من العدو"، وإظهار طاقات الإخوان الضخمة للإطاحة بعبد الناصر، انظر: مايلز كو بلاند، لعبة الأمم، تعريب مروان خير، الأنترناشونال سنتر، بيروت، ط ١، ١٩٧٠، ص ٢٠٨ – ٢٠٩.

(١١٦) كمال كيرة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧ – ٢٨.

(١١٧) صالح أبو رقيق، أورده البشري، مصدر سبق ذكره، ص ٦٧.

(١١٨) الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٠ – ٢٦١.

(١١٩) الحسيني، المصدر السابق، ص ٢٥٧ قارن مع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٦.

(١٢٠) من مرافعة الادعاء، الأهرام ٢٤٨٣٣ الأحد ٢١ نوفمبر ١٩٥٤، ص ١١.

(١٢١) زكريا محي الدين، الأهرام ٢٤٨٣٩، السبت ٢٧ نوفمبر ١٩٥٤، ص ١١.

(١٢٢) الأهرام العدد ٢٤٨٥٣، السبت ١١ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١.

(١٢٣) الأهرام العدد ٢٤٨٧٣، الجمعة ٣١ ديسمبر ١٩٥٤، ص ١١ والأهرام عدد ٢٤٨٢٨ الثلاثاء ١٦ نوفمبر ١٩٥٤، ص ١١.

(١٢٤) قارن إفادة عبد القادر عودة في الأهرام، ٢٤٨٤٢ تاريخ الثلاثاء ٣٠ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٦ مع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٩ – ٢٨٠ ومع الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤١ – ٢٤٢.

(١٢٥) شجب القوميون العرب في بغداد ولبنان ودمشق الاتفاقية. وتظاهرت نواة الشباب القومي العربي (حركة القوميين العرب لاحقاً) في الجامعة الأمريكية ضد الاتفاقية.

(١٢٦) الإخوان في المعركة (لسان الدعوة الإسلامية) العدد ١١، السنة الأولى تموز ١٩٥٤، ملحق الوثائق، كيرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٦ – ١٨٧.

(١٢٧) الدعوة، عدد ١٩٥٤/٧/٢٧ أورده حمودة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩.

(١٢٨) من إفادة خميس حميدة، الأهرام، عدد ٢٤٨٣٥، الثلاثاء ٢٣ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٣.

(١٢٩) أورده حمودة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩.

(١٣٠) البهي الخولي، الأهرام ٢٤٨٤٢، الثلاثاء ٣٠ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٥.

(١٣١) الأهرام، ٢٤٨٣٣، الأحد ٢١ نوفمبر ١٩٥٤، ص ١ قارن مع رأي خميس حميدة في هذه الاتصالات، الأهرام عدد ٢٤٨٢٩، الأربعاء ١٧ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٣. قارن مع استجواب رئيس المحكمة للشيخ فرغلي عند كيرة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨ – ٦١.

(١٣٢) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨١ – ٢٨٤ قارن مع الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ٢١١ – ٢١٢.

(١٣٣) محسن محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥٧ – ٥٥٨.

(١٣٤) قارن مع إفادة د. خميس حميدة في محكمة الشعب، الأهرام عدد ٢٤٨٣٥، الثلاثاء ٢٣ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٤٠٣.

(١٣٥) ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٢ – ٢٩٤.

(١٣٦) الحاج، مصدر سبق ذكره، ص ٧٦.

(١٣٧) أورده حمودة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩.

(١٣٨) من إفادة البهي الخولي والبنا وعبد المعز عبد الستار أمام محكمة الشعب (وهم معارضون للهضيبي)، الأهرام ٢٤٨٤٥، الجمعة ٣ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٥ قارن مع ميتشل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٤ – ٢٩٦.

(١٣٩) قارن من رسالة محمود عبد اللطيف، الأهرام، العدد ٢٤٨٢٦، الأحد ١٤ نوفمبر ١٩٥٤، ص ١ و ١١.

(١٤٠) حول تفاصيل ذلك انظر محي الدين، مصدر سبق ذكره، ص ١١١ وص ١٢٥ وص ٢٩١ وص ٣٠٥.

(١٤١) هذا هو موجز ما أكده الهضيبي أمام محكمة الشعب، الأهرام ٢٢٤٨٣٠، الخميس ١٨ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٤ وسيد قطب، الأهرام ٢٢٤٨٣٥، الثلاثاء ٢٣ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٧، ويوسف طلعت، الأهرام ٢٤٨٣٦، الأربعاء ٢٤ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٥.

(١٤٢) يوسف طلعت أمام محكمة الشعب، الأهرام، عدد ٢٤٨٣٦، الأربعاء ٢٤ نوفمبر ١٩٥٤، ص ٥.

(١٤٣) انظر قرار محكمة الشعب بإعدام الهضيبي، وتخفيض مجلس قيادة الثورة للعقوبة بسبب "أن المتهم ربما يكون قد وقع تحت تأثير المحيطين به ومما يساعد هذا الرأي مرضه وكبر سنه" كيرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤.

(١٤٤) د. موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مؤسسة الرسالة - دار البشير، عمّان ١٩٩٤، ص ٧٨ - ٧٩.

(١٤٥) خالد محمد خالد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٦.

(١٤٦) د. زياد أبو عمرو، الحركة الإسلامية في الضفة الغر(١٤٩) سامي جوهر، الموتى يتكلمون، المكتب المصري الحديث، ط٢، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٩٥.

بية وقطاع غزة، دار الأسوار، عكا، أيلول ١٩٨٩، ص ٢٥.

(١٤٧) المصدر السابق، ص ٢٠ - ٢١ و ٥٩ وص ٤١ - ٤٢.

(١٤٨) حول النشاط في الداخل انظر جوهر، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧ - ٥٠.

(١٤٩) سامي جوهر، الموتى يتكلمون، المكتب المصري الحديث، ط٢، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٩٥.

الفصل الثالث

جماعة الإخوان المسلمين ما بعد المحنة الكُبرى

خرجت جماعة الإخوان المسلمين في مصر من طور المحنة الكُبرى، وعـــادت إلى العمل بصورة غير رسمية حين أفرج الرئيس المصري أنور السادات عـــام ١٩٧١ عـــن مرشدها العام الثاني في إطار ما عُرف بمجموعة الـــ ١٨. ونصَّ قانون الإفـــراج عـــن الإخوان المسلمين على وضعهم في فترة اختبار تصل إلى خمس سنوات. وفي عام ١٩٧٤ تم الإفراج عن جميع معتقليها[1] . وقد تعاقب على قيادة الجماعة إثر وفاة المرشد الثـــاني الهضيبي في ١١ ت١ ١٩٧٣ ثلاثة مرشدين عامين ينتمون إلى ما يمكن تســـميته بجيـــل القيادة التاريخية في الجماعة، أي الجيل الذي رافق البنا وعمل معه وكابد مرارات المحنـــة، وهم عمر التلمساني (١٩٧٤ - ١٩٨٦) وحـــامد أبـــو النصـــر (١٩٨٦ - ١٩٩٦) ومصطفى مشهور المرشد العام الخامس الحالي الذي انتُخب عام ١٩٩٦.

أولاً - إعادة بناء الجماعة

أ - من "المكتب التنفيذي" إلى "التنظيم العالمي" :

أدار "حركة الإخوان المسلمين العامة" في طور المحنة الكُبرى إطار مؤسسي إقليمي سُمي بـــ"المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في البلاد العربية"، وتألفت هيئـــة هـــذا

المكتب في أواسط الستينيات من رئيس (عصام العطار المراقب العام للإخوان المسلمين في سوريا) ونائب رئيس (محمد عبد الرحمن خليفة المراقب العام للإخوان المسلمين في الأردن) وأمين للسر (فتحي يكن رئيس الجماعة الإسلامية في لبنان) وأمين للصندوق، ومن رؤساء التنظيمات الإخوانية القطرية العربية في سورية ولبنان والأردن والكويت والسعودية والعراق وفلسطين وتنظيم المصريين في الخارج. وقد حاول المكتب أن يضطلع في ظل غياب مكتب الإرشاد العام بوظائف "أمانة عامة" أو "قيادة عليا" كما تم وصفه أحياناً. فتبنى الأردنيون تحويله إلى إطار قيادي تلزم قراراته كافة التنظيمات القطرية المنضوية في إطاره، في حين لم ينظر السودانيون والعراقيون إليه، إلا كإطار تنسيقي أو مكتب اتصال ما بين تنظيمات مستقلة، ترتبط فيما بينها أدبياً وليس تنظيمياً. وإزاء ذلك عمَّم المكتب في أواخر عام ١٩٦٨ على كافة التنظيمات القطرية مذكرة تحدد أبرز المسائل التي تختلف حولها مفاهيم الإخوان، وهي مفهوم الإخوان للعلاقة ما بين المسلمين وغيرهم على المستويات الدولية والوطنية أو القطرية، والاختيار بين الدعوة السلمية واللجوء إلى العنف، وبين السرية والعلنية، ومفهوم الشورى في الحركة الإسلامية وفي نظام الحكم الإسلامي. غير أن هذه المذكرة لم تبحث قط، بل رفضت بعض التنظيمات نقاشها، وحُدِّدت الأولوية في تكوين قاعدة فدائية إخوانية تحت راية فتح في الأردن. وقد تم تشكيل هذه القاعدة رغم معارضة التنظيمين الفلسطيني والسوري الحازمة، وقاد القاعدة الدكتور إسحاق الفرحان (الأردن). وقامت القاعدة في سياق جوٍ فدائيٍ يساريٍ جديدٍ معادٍ لها بعمليات محدودة. ووقفت على الحياد إبّان أحداث أيلول ١٩٧٠ ضد المقاومة في الأردن. وأدّى الخلاف الداخلي حول تشكيل هذه القاعدة، وما اندمج فيه من قضايا خلاف أخرى إلى انهيار "المكتب التنفيذي" تماماً في أيلول ١٩٦٩ واستقالة عصام العطار من رئاسته، ورئاسة التنظيم الإخواني السوري، وتجميد أمين سره فتحي يكن لنشاطه. وقد ترافق انهيار المكتب مع تشظي التنظيم الإخواني السوري إلى ثلاثة أجنحة متصارعة، ووقوع انشقاق حاد في التنظيم العراقي، واختيار التنظيم السوداني

لسياسة إخوانية سودانية مستقلة تماماً عن التنظيم العام، وجمود نشاط الجماعة الإسلامية في لبنان، وفصل التنظيم الأردني للدكتور إسحاق الفرحان آمر القاعدة الفدائية الإخوانية لقبوله منصب وزير في الحكومة الأردنية إثر أحداث أيلول وتهميش كتلته في الجماعة[٢]

بهذا المعنى واجه المرشد العام الهضيبي إثر الإفراج عنه في عام ١٩٧١ واقعاً تنظيمياً إخوانياً متردياً للغاية ومنقسماً. وفي ظل سريان قرار حلّ الجماعة في مصر، والاعتراف بعودتها فعلياً وليس قانونياً، تحدَّدت أولوية الهضيبي في إعادة البناء التنظيمي لـ"حركة الإخوان المسلمين العامة" أي للتنظيمات القطرية الإخوانية، وإخضاعها لسلطة مكتب الإرشاد العام، باعتبار أن "مبايعة" هذه التنظيمات لـ"المرشد العام" لما تزل سارية. فشكل الهضيبي لجان حصر العضوية وتثبيتها في الكويت والسعودية وقطر والإمارات العربية المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية وبعض البلدان الأوروبية، وانتهز موسم الحج في مكة عامي ١٩٧٢ و١٩٧٣ للاجتماع بالقيادات الإخوانية القطرية العربية، وعقد نوع من مؤتمر أو اجتماع قيادي لها[٣]. غير أن الهضيبي كان أضعف حلقة في القيادة الإخوانية المصرية، إذ كانت سلطته كمرشد عام لدى العديد من قادة التنظيمات الإخوانية القطرية، سلطةً رمزيةً تتصل بالنواحي التاريخية والمعنوية والروحية[٤]. وتجلّى ضعف سلطة الهضيبي ومحدوديتها، في رفض الأجنحة المتصارعة في التنظيم السوري لمشروعه في تحقيق وحدة التنظيم وتجاوز انشقاقاته[٥]. فلم تتمكن القيادة المصرية من إعادة بناء التنظيم السوري، وإجراء انتخابات قاعدية فيه إلا في عام ١٩٧٤. غير أن التحدي الأكبر للمركزية المصرية في الجماعة جاء من التنظيم الإخواني السوداني، إذ تقدم هذا التنظيم (د. حسن الترابي) في نهاية عام ١٩٧٢ بمشروع تأطير للعلاقة الحركية العالمية يوفّق ما بين نظرية الإلزام العالمي والاستقلال القطري، بما يضمن الاستقلال المحلي الواسع لكل تنظيم قطري، وتوحيد التنظيمات القطرية حول وظائف مركزية محدودة، وجعل شؤون أخرى رهن التشاور المسبق. ورغم عجز الهضيبي فإن القيادة المصرية رفضت هذا المشروع، ودعت إلى الدمج العضوي والتوحيدي تحت قيادة مكتب الإرشاد العام وفق

قانون "حركة الإخوان المسلمين العامة" (١٩٤٦) القديم. واعتمدت فيما بعد مشروعات أخرى تعترف نسبياً باللامركزية وتحفظ نوعاً من السلطة للتنظيمات القطرية. إلا أن التنظيم السوداني لم يوافق على هذه المشروعات التي رأى أنها ما تزال تقوم على اشتراط البيعة للمرشد العام، والاندراج التنظيمي الكامل. وأدى ذلك إلى انشقاق التنظيم السوداني عن التنظيم العام للإخوان المسلمين، واستقلاله التنظيمي والسياسي التام. ونتج عن اعتراف مكتب الإرشاد العام بمجموعة إخوانية محدودة منشقة عن التنظيم السوداني، وتتبع اليوم إلى التنظيم الفعلي للإخوان، كممثلٍ شرعي للتنظيم العام في السودان إلى تكريس التناقض ما بين التنظيم السوداني وحركة الإخوان المسلمين في شكل ما أسماه الترابي بـ"القطيعة" وتكون حركتين إسلاميتين عالميتين "مستقلتين"(٦) هما التنظيم العالمي للإخوان المسلمين والمؤتمر الشعبي الإسلامي. وقد تطورت هذه "القطيعة" واحتدمت مظاهرها السلوكية في الثمانينات بإصرار الإخوان المسلمين على عزل السودانيين من التنظيمات المنسَّقة والموحَّدة في الوطن العربي وأوروبا(٧). غير أن هذه "القطيعة" لم تنفِ قيام التنظيمين العالميين المصري والسوداني بتنظيم فعاليات مشتركة مثل اللقاء الإسلامي الشعبي العالمي في ١٢ أيلول ١٩٩٠ في عمَّان، وإجماعهما فيه على موقف مشترك من قضية ضم العراق للكويت في آب ١٩٩٠(٨).

تنص اللائحة الداخلية للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين على أن "الإخوان في كل مكان جماعة واحدة يجمعها النظام الأساسي، وأهدافها تحرير الوطن الإسلامي بكل أجزائه من كل سلطان غير إسلامي وقيام الدولة الإسلامية"(٩). من هنا تنص اللائحة الداخلية لكل تنظيمٍ قطري على أنه جزء من التنظيم العالمي للإخوان المسلمين، وعلى أن المراقب العام يُعطي بيعته للمرشد العام(١٠) في مصر. ورغم أن المصادر الأمنية تُشير إلى إن الإخوان المسلمين عقدوا عام ١٩٧٥ في موسم الحج اجتماعاً لـ"الهيئة التأسيسية" (مجلس الشورى العالمي لاحقاً) وأنهم استكملوا عام ١٩٧٧ بنية التنظيم العالمي(١١)، فإن المصادر الإخوانية الداخلية تُشير إلى أن قيادة التنظيم العالمي ظلت حتى عام ١٩٨٢ قيادة

مؤقتة لها حكم مكتب الإرشاد، وقد أعدَّت هذه القيادة في ذلك العام لاجتماع مجلس الشورى العام العالمي، المؤلف من ممثلين عن الأقطار، إضافة إلى حق مكتب الإرشاد في أن يرشح ثلاثة أعضاء يوافق عليهم المجلس. وتبنى مكتب الإرشاد في ضوء انتكاسة التنظيم السوري في سورية على الأرجح، سياسةً إخوانيةً جديدةً تجاه السلطات تقوم على مبدأ "المناصحة"(١٢).

يوضِّح ملف انشقاق التنظيم العام للإخوان المسلمين في سوريا، أن التنظيم العالمي هو الذي يُشرف على عمليات الانتخابات، ويصادق على نتائجها، وعلى انتخاب المراقب العام الذي عليه أن يؤدي قَسَم "البيعة" للمرشد العام. وفي ضوء هذا الانشقاق تم تعديل لوائح التنظيم العالمي، بشكل تنص فيه على حق مجلس الشورى العام (العالمي) في حل مجلس الشورى القطري، وتكليف من يراه مناسباً لإجراء انتخابات جديدة، تُشرف عليها لجنة انتخابية معتمدة مركزياً يمكن أن تتكون من أعضاء من تنظيمات قطرية أخرى، بما في ذلك حقه في إجراء انتخابات المراقب العام من القواعد مباشرة بطريقة الاقتراع السري(١٣). ويعني ذلك أن التنظيم العالمي للإخوان المسلمين هو تنظيم عضوي مركزي يحكمه تشريعياً مجلس الشورى العام الذي يمثل نوعاً من مؤتمر عالمي، ومكتب الإرشاد الذي يمثل نوعاً من مكتب سياسي لكافة التنظيمات القطرية المنضوية في إطار التنظيم العالمي، وبما يجعل من "الإخوان في كل مكان جماعة واحدة" حسب نصوص اللائحة الداخلية.

ب – قضية سلسبيل :

تمكنت الأجهزة الأمنية المصرية عام ١٩٩٢ من اختراق شركة تعمل في مجال الحاسب الآلي تُدعى "سلسبيل"، ووضعت يديها على معلومات هامة عن إعادة بناء الجماعة في مصر لتنظيمها المنحل رسمياً. في حين تصف التقارير العلمية الناطقة بشكل غير مباشر باسم الإخوان المسلمين هذه القضية بالمزعومة(١٤). وفي عام ١٩٩٥ أعلنت

السلطة عن كشف إجراء الجماعة لانتخابات مجلس الشورى في المحافظات ومجلس الشورى العام، وألقت القبض على ٨٢ عضواً من الجماعة بتهمة إحياء جمعية سرية تسعى لقلب نظام الحكم. ورغم أنه يجب أخذ المعلومات الأمنية عن قضية "سلسبيل" أي عن قضية إعادة البناء التنظيمي للجماعة بتحوط ونسبية في ظل وصف التقارير شبه الإخوانية لها بالقضية المفتعلة، فإنه يمكن إخضاع هذه القضية إلى اختبار الصدقية. فمما لا شك فيه أن السلطة نشرت هذه "القضية" في سياق تبنيها لما يمكننا تسميته بنظرية العلاقات المستورة ما بين جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الجهادية، وبهدف توجيه ضربة أمنية وقائية للجماعة، تتابعت حلقاتها بشكل منهجي على مدى عام ١٩٩٥.

إن قيام القيادة الإخوانية المصرية بإعادة بناء التنظيم العام الإخواني في العالم، واضطلاعها الحاسم بمعالجة الأوضاع الانشقاقية في التنظيمات القطرية الإخوانية، ورسم مراقبيها العامين مع مكتب الإرشاد أو ما يشكل بصورة أساسية مجلس الشورى العام العالمي لاستراتيجيتها العامة، يفترض قيامها بإعادة بناء التنظيم الإخواني المصري وهيْكلته. ويجب التعامل فعلياً مع ذلك كبدهية، إذ لم تعترف الجماعة قط بشرعية قرار حلّها، و لم تتوان منذ لحظة الإفراج عن الهضيبي عن إعادة بناء نفسها. ويقبل واقع إعادة بناء الجماعة لتنظيمها، ونوع تطورها التنظيمي والسياسي، وتفاعلها مع ما يُسمى بالطور "التعددي" في النسق السياسي المصري منذ أواسط السبعينيات، قضية "سلسبيل" وإن كان لا يقبل "البهارات" الأمنية الإضافية.

يمكن القول، مع كل التحوط، إن عملية إعادة بناء الجماعة لتنظيمها كما كشفت عنها قضية "سلسبيل" (١٩٩٢) و"انتخابات" (١٩٩٥) الإخوانية، قد راعت ثلاث مسائل أساسية يقبلها تطور الجماعة، وهي:

١. دمقرطة الحياة الداخلية التنظيمية بانتخاب مجلس الشورى (وهو ما كان يعرف سابقاً بالهيئة التأسيسية) بالاقتراع السري، وتمثيل المحافظات وتحقيق التوازن ما بينها

نسبياً، بما في ذلك تمثيل تنظيم الخارج بثلاثة أعضاء. وينتخب المجلس بطريقة الاقتراع السري المرشد العام ومكتب الإرشاد العام (١٤ عضواً). وتم تحديد دورة مكتب الإرشاد بأربع سنوات، ثم تمّ لاحقاً تعديل المادة التي كانت تنص على انتخاب المرشد العام مدى الحياة، والنص على تحديد ولايته بست سنوات قابلة للتجديد. وقد فتحت عملية الدمقرطة الداخلية هذه الباب لأول مرة في تاريخ الجماعة، أمام عملية تداول السلطة، وتجديد دورة النخب، باستبدال تعيين أعضاء الهيئة التأسيسية بقرار منها بانتخابات تمثيلية نسبية، مما يعكس إيجاد آلية تنظيمية لاستيعاب تطلعات الكوادر الشابة في الجماعة للمساهمة في قيادتها. من هنا ترشّح لعضوية مكتب الإرشاد مثلاً في عام ١٩٩٢ ولأول مرة في تاريخ الجماعة حوالي ٨٣ مرشحاً، كان من بينهم ٢٧ عضواً تقل أعمارهم عن ٦٠ عاماً بينما تراوحت أعمار بعضهم الآخر بين ٤٠ و٥٠ عاماً. وبذلك بلغت نسبة جيل الوسط والشباب هنا ٣٠% من المرشحين. وقد تم الحدّ من السلطة "المطلقة" للمرشد العام بتعزيز سلطة مكتب الإرشاد العام، وتحديد زمن ولايته، وإخضاعها إلى قرار مجلس الشورى. وبهذا المعنى لم يعد "المرشد العام" "إماماً" بل "أميناً عاماً" بالمعنى الحزبي الحديث. وهو ما يُشير إلى أن هذا اللقب فقد مضمونه الكاريزمي الذي ارتبط باسم البنا، واكتسب طبيعة إدارية قيادية.

٢. مراعاة الوضعية نصف السرية للجماعة، بين إقرار السلطة بوجودها الفعلي، وعدم اعترافها بوضعها القانوني، وذلك بتشكيل ما يمكننا تسميته بقيادة طوارئ، تتألف من أربعة أعضاء يرأسهم المرشد العام أو نائبه، تتخذ القرارات العاجلة في الظروف الاستثنائية. وتضطلع هذه القيادة فعلياً مع أنها من داخل مكتب الإرشاد بنوع من وظائف قيادة الظل في الأحزاب الشيوعية، التي تعتبر شديدة السرية وتحضر جلسات المكتب السياسي من دون أن يكون لها حق التصويت. وبسبب الوضعية نصف السرية للجماعة، راعى تشكيل "هيئة مكتب الإرشاد الدائمة" تشكيل قسم خاص

لأمن الدولة يُعنى بمشكلات العلاقة ما بين الجماعة والسلطة، وتشكيل لجان للانتخابات، ولشؤون العمل البرلماني، ولحقوق الإنسان، وهو ما يعكس "تقنين" الجماعة لتفاعلها مع معطيات الواقع السياسي المصري الموضوعية، ومأسستها لآليات التعاطي معها.

٣. مراعاة قابلية الجماعة للتطور إلى ما يمكن تسميته بلغة دوفرجيه بحركة ذات "نشأة داخلية" أي جماعة برلمانية تعمل في إطار النظام الدستوري السائد وتراعي قواعده وتحترمها. وهو ما تمثّل في تشكيل لجنة نوعية خاصة تعنى بقضايا العمل البرلماني والانتخابات وتحالفاتها. وربما تفسِّر هذه المراعاة إلغاء الجماعة للنظام الخلوي أو الأسروي السابق، الذي ينسجم مع خصائص منظمات الكادر السرية، واعتبارها الشُعبة كوحدة تنظيمية قاعدية أساسية، وهي أكثر انفتاحاً واتساعاً من الخلية أو الأسرة.

تعبِّر هذه الآليات ليس عن إعادة بناء الجماعة وفق لائحتها القديمة عام ١٩٤٦ بل عن إعادة النظر بها وتطويرها، بشكلٍ تستجيب فيه إلى احتمالات تحول الجماعة إلى العمل القانوني العلني. ومن هنا فإنها بنيوياً آليات منظمة نصف سرية، تقبل طبيعتها الفعلية التحول للتو إلى منظمة جماهيرية، فتغدو مشكلة الجماعة الأساسية هنا، في استعادة شرعيتها وإلغاء قرار حلها، إذ أنها موجودة فعلياً لا قانونياً. من هنا تبنت الاستراتيجية الإخوانية المصرية في ظل هذه المعضلة غير المحلولة سياسة اختراق المؤسسات النقابية والمهنية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع المدني المصري، والتمأسس فيها. غير أن الإنجاز السياسي المُبهر لها في هذا الاختراق، دفع إلى تكون جيل جديد فيها، يحوِّل التعاطي مع مؤسسات المجتمع المدني المصري من "تكتيك" اختراقي إلى نوع من استراتيجية لتحقيق الإنجاز السياسي. وشكل هذا الجيل فعلياً رافعة احتمال تحول الجماعة لأول مرة في تاريخها من نمط الجماعة "التضامني" إلى النمط التمثيلي. وتكمن المفارقة في

أن آليات النسق السياسي الرسمي المصري تفترض دعم هذا الجيل في حين أن أجهزة الأمن صبَّت كل جهودها لتطويقه وإيداع قادته السجون. إذ تبنَّت هذه الأجهزة نوعاً من فلسفة تجفيف الينابيع تستند إلى فرضية العلاقة العضوية المستورة ما بين الإخوان والجهاديين لتبرير أزمة ١٩٩٥ الحادة ما بين السلطة والإخوان.

ثانياً – من النمط التضامني إلى النمط التمثيلي

تميزت جماعة الإخوان المسلمين تقليدياً برفض مفهوم "الحزبية" في العمل السياسي، فطرحت نفسها باستمرار كـ "جماعة" سياسية تعلو على "الحزب" في الوقت الذي تميزت فيه ببنية هرمية وخلوية حزبية محضة. يمكن في ضوء تصنيفٍ حديثٍ لأنماط النُظم الحزبية القول إن الفرق بين مفهومي "الجماعة" و"الحزب" يقع في إطار الفرق ما بين "أحزاب التضامن" و"أحزاب التمثيل". الحزب التمثيلي ذو طابع تعددي يسمح بالتنافس الحزبي في إطار نسق تنافسي – تعددي سياسي، ويحترم أُطره الدستورية، وقواعده الانتخابية، في حين أن الجماعة التضامنية ولو حملت اسم الحزب، ذات طابع احتكاري، تسعى للقضاء على الأحزاب الأخرى، وتتميز علاقتها مع المجتمع بطابع توجيهي. فتسعى إذا كانت خارج السلطة إلى تكثيف الاحتجاج بهدف الإطاحة بالنظام القائم أو الضغط عليه. أما إذا كانت في السلطة فإنها تدفع المجتمع نحو أهدافها. وبكلامٍ آخر تتعامل الجماعة أو الحزب التضامني مع الدستور خارجياً، وتقبل النظام القانوني قَسراً، وتستخدم آلياته للقضاء عليه، وحين تصل إلى السلطة تخضع الدولة برمتها إلى أهدافها(١٥) .

تُمَثِّل جماعة الإخوان المسلمين على مستوى التنميط نموذجاً نقياً للحزب التضامني الذي يتوخى إلغاء الأحزاب وحلّها أو توحيدها في هيئة واحدة. وإذا كانت الجماعة في طور البنا قد قبلت أن تكون "النيابة البرلمانية" (محاولة البنا الوصول إلى البرلمان في

انتخابات ١٩٤٢ و١٩٤٥) طريق الجماعة لتعديل الدستور "وفق ما ينص عليه الدستور"[١٦]، فإن البنا لم يدع مجالاً للشك في أن الجماعة تستهدف التطويح بالنسق التعددي – التنافسي الحزبي للحياة النيابية، وإعادة تأسيس هذه الحياة على أساس سيطرة الحزب التضامني أو الجماعة، إذ ليس مفهوم الجماعة هنا عن نفسها سوى اسم آخر لمفهوم الحزب التضامني.

حاولت الجماعة في آذار ١٩٩٤ أن تُعيد النظر بمضمونها "التضامني" عن نفسها، وأن تقترب من نمط الحزب التمثيلي، فأصدرت وثيقتين هامتين عن المرأة المسلمة في المجتمع المسلم، والشورى، وتعدد الأحزاب، أي عن المسائل الثلاث التي تُشكّل موضوعاً تقليدياً للصراع ما بين العلمانيين والإسلاميين. فأكدّت الورقة الأولى على حق المرأة في العمل وضرورة مشاركتها في انتخابات المجالس النيابية التشريعية والرقابية وغيرها من الهيئات والمؤسسات التي تجري في شأنها الانتخابات، وحقها في أن تتولى عضوية جميع هذه المؤسسات والوظائف العامة ما عدا رئاسة الدولة. في حين تطابق الورقة الثانية الخاصة بالشورى والتعددية الحزبية، ما بين الشورى والديمقراطية الحديثة، فتؤكد أن الأمة هي مصدر السلطات، وأنها تولي من تثق به السلطة التي تراها، وأنه لا بُد لها من دستور مكتوب متفق عليه، يؤخذ من نصوص الشريعة ثم من مراميها وقواعدها الكلية. وتفسِّر الورقة الشعار التقليدي للجماعة "القرآن دستورنا" بهذا المضمون، وتؤكد على حفظ الحريات العامة والخاصة، وتحديد مسؤولية الحكام وكيفية محاسبتهم أمام مجلس نيابي منتخب بشكلٍ حر، ويتمتع بسلطات تشريعية ورقابية تمثل الإرادة الشعبية، وتكون قراراته ملزمة. ويجب أن يقوم هذا النظام الدستوري على التعددية الحزبية دون قيود وقبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية عن طريق انتخابات دورية[١٧]

تكمن أهمية هاتين الوثيقتين في أنهما لا تعبران عن رأي أو اجتهاد فـــردي بـــل تدّعيان التعبير عن الموقف الرسمي للجماعة، وربما هي المرة الأولى التي تصدر الجماعة منذ عام ١٩٧١ وثيقة رسمية تعبّر عن موقفها كجماعة. وما هو جديد في هاتين الوثيقتين عن الخطاب الإخواني التقليدي المرتبط باسم البنا، هو الإقرار بالتعددية الحزبيـــة وتـــداول السلطة دون قيود، إذ يقطع هذا الإقرار جذرياً مع خطاب البنا الذي كان خصماً تامـــاً لهاتين النقطتين، مع إقراره بآليات النظام الدستوري الإجرائية. لن يمكن فهم هذا التحول في الفقه السياسي للجماعة بمعزلٍ عن تكون تيارٍ جديدٍ فيها، يسعى لتحويلها من النمـط التضامني إلى النمط التمثيلي، أو يُكيِّف على الأقل نمطها التضامني مع واقع الممارســـات التمثيلية الجديدة التي أتاحها النسق التعددي - التنافسي السياسي المصري، إذ تنتج هـــذه الممارسات بدورها آلياتٍ ذات نموٍ وتطورٍ ذاتييْن في الفقه السياسي لكوادر الجماعـــة، وللجماعة بشكل عام. ويفسر ذلك أن هاتين الوثيقتين نتجتا عن جدلٍ داخليٍ جـــدّيٍ داخل الجماعة، برزت فيه فعالية الكوادر التي تنتسب إلى الجيل الوسط والشاب فيـــها، والتي انخرطت في الممارسات التمثيلية، وأدركت بشكلٍ ملموسٍ مزايا الإنجاز السياســـي الإخواني من خلال النسق التنافسي التعددي ومؤسسات المجتمـــع المـــدني الجمعياتيـــة المختلفة. إلا أن التيار المتشدد في الجماعة والذي يرتبط باسم مصطفى مشهور النـــائب الأول للمرشد العام يومئذ والمرشد العام الخامس الحالي، كان يشـــكك بجـــدوى ثقـــة الجماعة بالنسق التنافسي - التعددي المصري، في ظل إصرار السلطة على استمرار قـــرار سريان حلّ الجماعة، واتخاذها لتدابير قانونية وأمنية تستهدف تطويق التيار الإســـلامي والحدّ من نفوذه. وقد فضّل التيار المتشدد تركيز الجماعة على الأداء الدعَوي، والحـــرص على عدم إظهار الدعوة بمظهر الحزب السياسي. وكتب مصطفى مشهور أحـــد أبـــرز قيادات الجهاز الخاص في النصف الثاني من الأربعينيات، والذي ربطته بجيـــل الوســـط والشباب في الجماعة علاقات وثيقة، وكان المسؤول العملي عن إعادة بناء الجماعـــة "أن الإخوان ما كانوا يوماً من الأيام غير سياسيين... وما فرقت دعوتهم أبداً بين السياســـة

والدين" غير أن الناس لن يروهم "ساعةً من نهار حزبيين"[١٨] . وقد دعمت القيادة الإخوانية "الليبرالية" العليا المتمثلة بالمرشد العام عمر التلمساني، وخليفته محمد ياسر أبو النصر اللذين ينتميان إلى جيل شيوخ الجماعة أو جيل القيادة التاريخية، آليات تحويل الجماعة من النمط التضامني إلى النمط التمثيلي. ففسر هذان المرشدان حذر البنا من الحزبية ورفضه لمفهومها بواقعٍ ظرفيٍ محدد، يتصل بواقع التجربة الحزبية يومئذ، وليس بسبب موقف مبدئي. وكانا في ذلك يقدمان نوعاً من تأويلٍ جديد لمفهوم البنا، يبرِّره في شرطه المحدد فيما يتجاوزه إلى شرط جديد. وقد عزَّزت هذه القيادة "الليبرالية" المعتدلة نفوذ جيل الوسط والشباب في الجماعة، ودعمته، إلى درجة أن مأمون الهضيبي الناطق الرسمي باسم الجماعة ونائب المرشد العام عام ١٩٩٥ يتحدث عن جماعة الإخوان المسلمين في التسعينيات بأنها "كيان آخر مختلف تماماً عن ذلك الذي صدر في شأنه"[١٩] قرار حل الجماعة عام ١٩٥٤. ورغم أن الشيوخ المحافظين في الجماعة قد قبلوا مفاهيم جيل الوسط والشباب على مضض، واعتبروها اجتهاداتٍ لا تمنع الجماعة من الاستخدام الأدواتي البراغماتي لمعطيات النسق التنافسي – التعددي، فإن ذلك الجيل، تعززه قيادة التلمساني فأبو النصر الليبرالية، أطلق آليات تحويل الجماعة من النمط التضامني إلى نمط تمثيلي، إلى أقصى درجة تحتملها الجماعة الإخوانية، وأبْرز مؤشراتٍ تدل على تفكيره بالديمقراطية كمسألة استراتيجية تتخطى الاستخدام الأدواتي. ويفسر ذلك أنه سلدت في تصريحات وأقوال وأفكار بعض قادة الجماعة مفاهيم "ليبرالية" نسبية مرتبطة بالممارسة التمثيلية، أثارت ريبة التيار المتشدد وربما استنكاره أحياناً. فيقول عمر التلمساني المرشد العام الثالث "إننا نقف مع الأحزاب كلها موقف الاحترام الحر لرأي الآخرين... بعد أن يمنحهم أحكم الحاكمين هذا الحق في وضوح لا لبس فيه، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، في حين يذكِّره أيمن الظواهري أحد قادة جماعة الجهاد التي وصلت إلى حدٍّ تكفير الإخوان المسلمين بآياتٍ وأحاديث من طراز "إذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب" و"من بَّدل دينه فاقتلوه" وأن الشريعة لم تأتِ "بإعطاء حرية الكلمة أو الرأي

للكافر والمرتد"[٢٠] . وقد ذهب المرشد الرابع محمد حامد أبو النصر الذي واصل ما سماه أبو النصر نفسه بأسلوب التلمساني "الحديث" في قيادة الجماعة إلى حدِّ القول صراحـــةً بـــ"ديمقراطية شاملة وكاملة للجميع" وإبراز عدم اعتراضه على "تعدد الأحزاب فالشعب هو الذي يحكم على الأفكار والأشخاص" وأن "الديمقراطية أكثر النُظم الوضعية تحقيقـــاً للحرية". ومن هنا وفْق أبو النصر فإن "النظام البرلماني يعبر عن إرادة الأمة بصدق"[٢١] . بل طوَّر أبو النصر جرعته وقال بحق "إنشاء حزب شيوعي في دولة إسلامية" وأنه "لا بُد من أن يمنح الحكم الإسلامي حرية تشكيل الأحزاب حتى للتيارات التي قلت أنها تصطدم بالإسلام كالشيوعية والعلمانية"[٢٢] . ويفسِّر ذلك جرأة جيل الوســـط والشـــباب في الإخوان، فأقر أحمد سيف الإسلام حسن البنا "بحق تكوين الأحزاب لجميع الاتجاهـــات" بما في ذلك حق "الشيوعيين"[٢٣] .

ليس الموقف من تشكيل حزب شيوعي هو المعيار فقد سبق للهضيبي المرشد الثاني أن أبدى عدم ممانعته بأن يكون للشيوعية "حزب ظاهر"[٢٤]، بل وتميز تاريخ شـــباب الإخوان ما بين ١٩٥١ و ١٩٥٤ بتحالف وثيق أخذ اسم "الجبهة" وشكلها مع فصـــائل الشيوعيين المصريين، غير أن الموقف من حق الشيوعيين بالعمل السياسي يتم هنا في إطار تعاطٍ مرنٍ للقيادة الإخوانية مع متطلبات اندماج الجماعة بالنسق التنافسي – التعـــددي "الليبرالي" النسبي المصري. لقد أبرز التيار "الليبرالي" في الجماعة تعاطياً مرناً مـــع هـــذا النسق، وتجرأ التلمساني في إطار أسلوبه "الحديث" في قيادة الجماعة، ومحاولة إزالة التوتـــر ما بينها وبين مختلف الأحزاب المصرية، إلى حد تقبل مفهوم العلمانية، فميَّز مـــا بـــين "العلمانية والإلحاد" ورأى "إن هناك فارقاً واضحاً" بينهما "فالعلمانية ليست ضد الديـــن، إنما تعطي للمتدين الحق في التعبير عن ذاته، أما الإلحاد فهو موقف خـــاص يـــؤدي إلى ملاحقة المتدينين"[٢٥] . يجب ألا يُفهم من ذلك أن الجماعة تقبلت اســـتيعاب مفـــهوم العلمانية، إذ ما من مفهومٍ يستفز الإخواني مثل مفهوم "العلمانية"، بل يجب أن يُفهم منه حدود المرونة الإيديولوجية والسياسية في التعاطي مع الأفكار. فالمثال الإخواني التقليـــدي

يتحدد بنظرية "تطبيق الشريعة" وليس بالعلمانية، ومهما تقبل الإخواني استيعاب العلمانية، أو حتى استخدام مصطلحها فإنه لن يتقبل في أية درجة فصل السياسة عن الدين، فيمكنه كما في الأردن مثلاً ألا يطرح تطبيق الشريعة بل "نحو تطبيق الشريعة". إن ما نفهمه هنا أن الممارسة التمثيلية وتأكيد مزايا الإنجاز السياسي من خلالها تكسر صلابة المفاهيم وتُميّعها، وتقبل إدراجها في حيزات أوسع من الحيزات التي تدعي النطق باسمها. ويتخطى ذلك مسألة التقية الإيديولوجية عمقياً إلى نوعية العلاقة الجديدة ما بين الجماعة والسياسة، التي تفرض تعاطياً مختلفاً مع المفاهيم.

أ – ترخيص الحزب :

لم يسكت الإخوان أبداً عن استمرار قرار حلّ جماعتهم، فتقدموا في آذار ١٩٧٦ مع ظهور مسألة المنابر في الاتحاد الاشتراكي بطلب إعادة الجماعة رسمياً، ورفعوا دعوى قضائية تُطالب بإلغاء قرار حلها عام ١٩٥٤، إلا أن القضاء رفض البتّ بهذه الدعوى. وإثر صدور قرار تنظيم الأحزاب عام ١٩٧٩ أصرّت الجماعة على استعادة شرعيتها القانونية كحزب سياسي، إلا أن السادات أحال ذلك إلى أجهزته. و لم يتصل التلمساني الذي كان بإمكانه أن يلتقي بالرئيس دوماً بهذه الأجهزة، إذ كان التوجه حاسماً وهو الاعتراف بالشرعية الفعلية وليس القانونية[٢٦] . وقد دخل قانونيو الجماعة في جدل حقوقي، إلا أنه هام سياسياً، مع السلطة، فأكّدوا أن قرار حل الجماعة في ١٤ ك٢ ١٩٥٤ لم يكن خاصاً بها بل تطبيقاً لقانون حلّ الأحزاب السياسية، ومن هنا فإن من حق الجماعة أن تستعيد شرعيتها بعد إلغاء ذلك القانون، ونصّ الدستور على أن الحياة السياسية تقوم على أساس التعددية الحزبية[٢٧] .

كان عمر التلمساني المرشد العام الثالث أول من طرح على الجماعة فكرة تكوين حزب سياسي في ظل القرار السياسي باستمرار سريان قرار حل الجماعة. وقد تخطى التلمساني في هذه الفكرة بحد ذاتها مبدأً إخوانياً تقليدياً رسّخه البنا يقوم على رفض

الحزبية. ولم يكن ما طرحه التلمساني تقية أو أسلوباً أدواتياً لإعادة الجماعة إلى الشرعية، بل كان موقناً بأن اندماج الجماعة في النسق التعددي التنافسي المعلن هو مفتاح نجاحها. لقد كان في الماضي وفدياً وإخوانياً في آن واحد، وجد نصفَيْ حقيقته في الإخوان والوفد. فكان الوفد يرشّحه في قوائمه الانتخابية دون اعتراضٍ من البنا، رغم خصومة البنا الحادة مع قيادة الوفد. كان التلمسّاني يعرف مزايا النسق التعددي التنافسي ويقدِّرها، ويؤمن بآلياتها على نحو ما في خدمة الدعوة الإخوانية، وإتاحة فضاءات فاعليتها. ومن هنا طرح عام ١٩٨٤ فكرة مفاجئة للإخوان التقليديين، وهي أن يكون للإخوان حزب سياسي يمأسس نشاطهم السياسي. ولم يطرح التلمساني هذه الفكرة انطلاقاً من لغوٍ إيديولوجيٍ بل انطلاقاً من مسألةٍ عمليةٍ بحتة، إذ نصَّ القانون الانتخابي على أن يكون المرشح لمجلس عام ١٩٨٤ حزبياً أو أن يترشح حتى وإن كان مستقلاً في قائمةٍ حزبيةٍ نسبية. من هنا طرح التلمساني على الجماعة التكيف مع القانون وتشكيل حزب سياسي يمثل واجهةً لها. وقد واجه في ذلك بالتأكيد معارضة مزدوجة: حكومية وإخوانية، غير أنه كان بإمكانه أن يتابع طرحه، وأن يبرِّر عداء البنا للحزبية بظروفها وليس بمبدئها.

تجدَّد طرح تحول الجماعة إلى حزب سياسي تمثيلي عام ١٩٨٦ قُبيل وفاة التلمساني. حيث طرح اسم "حزب الشورى" ثم أُعيدت المحاولة تحت اسم "حزب الإصلاح" وتكررت للمرة الثالثة بالاسم السابق نفسه في عام ١٩٩٥. وقادها هذه المرة عبد المنعم أبو الفتوح أمين عام نقابة الأطباء، كما تأكدت في عام ١٩٩٥ محاولة رابعة لذلك تحت اسم "حزب الأمل" وقام بها عضو الإخوان البارز في نقابة المهندسين محمد السمان. وحاول شباب الإخوان أن يشكّلوا حزب الوسط الذي ضمَّ شخصيات قبطية عام ١٩٩٦، وتقدموا بمشروعهم إلى لجنة الأحزاب(٢٨) . وقد أثارت مبادرة هؤلاء جدلاً في الإخوان سرعان ما تطور إلى صراع، وتطرح الجماعة هنا تشكيل الحزب كأداة سياسية لها في الفضاء السياسي المصري، أو كمأسسة لنشاطها السياسي مع تمسكها ببقاء

الجماعة. وهو ما يوفق ما بين تحولها إلى حزب تمثيلي يعمل وفق قانون الأحزاب، كحزب مصري ليس فرعاً لأي حزب أو تنظيم سياسي في الخارج[٢٩] وما بين وضعها كتنظيم عالمي. ومن هنا فإن الجماعة اعتبرت أن حزبها المزمع ترخيصه، مستقل رسمياً عن الجماعة مالياً وتنظيمياً وإدارياً، مع أن نسيجه الأساسي هو نسيج الجماعة وسياستها، التي أقر مكتب الإرشاد العام للتنظيم العالمي عام ١٩٨٢ أن تقوم على مبدأ "المناصحة"[٣٠]. ولعل نوعية العلاقة المحتملة ما بين الجماعة والحزب ستكون أقرب إلى نوعيتها، من العلاقة ما بين الجماعة في الأردن وحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن، فالحزب هنا يضم شخصيات غير إخوانية إلا أن قراره السياسي الحقيقي يبقى في يد الجماعة كجزء من تنظيم أممي إسلامي.

ب – التحالفات الحزبية والسياسية :

كان للإخوان المسلمين في برلماني ١٩٧٦ و١٩٧٩ وجود في صورة نواب مستقلين ينتمون إلى الحزب الوطني الحاكم والجماعة في آن واحد. وإثر إقرار قانوني الأحزاب والنظام الانتخابي الجديد في ٢٠ تموز ١٩٨٣، الذي فسرت المعارضة دوافعه بعدم تمكينها من الفوز بمقاعد في مجلس الشعب، واستمرار احتكار الحزب الحاكم للأغلبية البرلمانية. اجتمعت أحزاب المعارضة الثلاثة (العمل والأحرار والتجمع) في ٧ ت١ ١٩٧٣، وشارك في اجتماع الـ ٤٥ أربع شخصيات قيادية إخوانية، هي عمر التلمساني وصالح عشماوي وشمس الشناوي وعبد الله سليم. واعتبر المجتمعون أنفسهم لجنةً للدفاع عن الديمقراطية، وشكّلوا أمانةً عامةً للجنة طالبت بإلغاء نظام الانتخابات، والسماح بصدور المجلات التي صدرت أحكام قضائية لصالحها مثل "الدعوة" الإخوانية، و"المختار الإسلامي" الإسلامية. وفي اجتماع ٤ ت٢ ١٩٨٣ رحبّت اللجنة بعودة حزب الوفد ودعت إلى تمكين كافة القوى من تكوين أحزابها، ورفع القيود عن جماعة الإخوان المسلمين[٣١].

شاركت الجماعة في انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٨٤ في قائمة الوفد، وحصلت على سبعة مقاعد من مقاعد الوفديين، وهي المرة الأولى التي تصل فيها الجماعة إلى البرلمان، وشكّل النواب الإخوان هنا جزءاً من الكتلة الوفدية المعارضة، وحضروا جميع اجتماعات الهيئة الوفدية، على قاعدة الاستقلالية والاشتراك في المعارضة، ووصف المرشد العام التلمساني ذلك بأنه تعاون وليس تكتيكاً أو استراتيجيةً يمثل فيه الوفد قناة شرعية والإخوان قاعدة شعبية(٣٢) . وكان واضحاً أن التعاون مع الوفد كان بهدف التغلب على عقبة دخول البرلمان، أما فؤاد سراج الدين زعيم الوفد الذي أدى التحالف ما بين الوفد والإخوان، إلى انشقاقات في صفوف حزبه، فقد برَّر ذلك بأن حزبه يؤمن بالأديان السماوية ويميز ما بين الأنظمة الإلحادية والنظام العلماني الذي لا يفصل ما بين الدين والدولة مثلما هو في مصر، وأن من حق الإخوان المسلمين كمواطنين ليس لهم وجود قانوني حزبي أن يؤيدوا ما يشاؤون من الأحزاب القائمة، وأن الوفد يفرِّق بين الإخوان وبين أعضاء الجماعات الإسلامية الأخرى ذات الميول المتطرفة، الذين يكفِّرون الناس بمن فيهم الإخوان أنفسهم. وفي انتخابات ١٩٨٧ تحالف الإخوان المسلمون مع حزبيْ العمل والأحرار في إطار "التحالف الإسلامي" تحت شعار "الإسلام هو الحل" وفق نسبة (٤٠% للعمل و٤٠% للإخوان و٢٠% للأحرار). وكان تحالفهم هنا تحالفاً تاماً يتخطى حدود الائتلاف أو التعاون، إذ وضع برنامج التحالف تطبيق الشريعة الإسلامية على رأس أولوياته، وقدم الإخوان من خلال تبرعات شركات توظيف الأموال الإسلامية دعماً مالياً للحملة الانتخابية، التزموا فيه بمتطلبات الإنفاق المالي. ووصلت نسبة النواب الإخوان في إطار التحالف الإسلامي إلى ٣٥ (لدى البعض ٣٦ أو ٤١) نائباً من أصل ٦٠، وبذلك مثلوا ٦٠% من قوة التحالف و٤٠% من قوة المعارضة التي أخذ التحالف يقودها في برلمان ١٩٨٧(٣٣) . قاطعت الجماعة انتخابات مجلس ت٢ ١٩٩٠ في سياق مقاطعة المعارضة لها، وحدَّدت أسباب المقاطعة بعدم دستورية كثير من القوانين، واستمرار قانون الطوارئ، وفقدان ضمانات إجراء انتخابات نزيهة حرة، وعدم

الإشراف الكامل للقضاء على الدوائر الانتخابية، وصدور قانون جديد للانتخابات لا يتمشى مع المبادئ الديمقراطية. وخاضت الجماعة انتخابات مجلس ١٩٩٥ إثر إقرار الانتخابات بالنظام الفردي بدلاً من نظام القائمة الحزبية النسبية بشكل مستقل، واعتمد مكتب إرشادها العام ١٤٩ مرشحاً شكّلوا ثالث أكبر قوة سياسية منظّمة ترشّح نفسها، وغطّت ترشيحاتها ١٠٦ دوائر إنتخابية. و لم يفز لها سوى مرشح واحد هو علي فتح الباب عن مقعد العمال في إحدى دوائر القاهرة، في حين حصلت المعارضة على مقاعد محدودة: الوفد ٦ والتجمع ٥ والأحرار (١) والناصري (١). وارتبط منع الإخوان من الوصول إلى البرلمان بالسياسة المنهجية المسبقة للحكومة في إبعاد التيار الإسلامي عن المجلس، وعلى خلفية أزمة ١٩٩٥ الحادة ما بين السلطة والجماعة التي سنتوقف عندها لاحقاً. أما فيما يتعلق بمجلس الشورى الذي كانت معظم القوى المعارضة تعارضه تقليدياً بسبب وظيفته الاستشارية، فلم تشارك الجماعة سوى في انتخابات ١٩٨٩ بـ ٧٧ مرشحاً لم يفز أي واحد منهم، وفي مجلس ١٩٩٢ الذي قاطعه التيار الإسلامي، فاز للجماعة مرشح بصورة فردية، ثم تمّ فسخ عضويته، وفسِّر عضويته في الجماعة(٣٤).

جـ - السيطرة على مؤسسات المجتمع المدني :

ارتبطت خطة الإخوان المسلمين في السيطرة على النقابات المهنية بسياسة المرشد الثالث عمر التلمساني، لتحويل الجماعة من النمط التضامني إلى النمط التمثيلي، وتكييفها مع معطيات النسق التعددي - التنافسي المصري بمحاولة مأسسة الجماعة في حزب سياسي تمثيلي. وربما يفسر ذلك أن عام ١٩٨٤ قد شهد أول وجود ملحوظ للتيار الإسلامي (الإخوان) في النقابات المهنية، حين فاز هذا التيار بسبعة مقاعد من أصل ٢٥ مقعداً في مجلس نقابة الأطباء ثم سيطرت الجماعة عام ١٩٩٢ على ٢٠ مقعداً من أصل مقاعد هذا المجلس. ورغم الوجود الجزئي المحدود للجماعة في بعض لجان النقابات المهنية مثل التجاريين والزراعيين والمعلمين، فإنه يمكن القول إن سيطرتها قد انحصرت في خمس

نقابات فقط هي: الأطباء والمهندسون والصيادلة والمعلمون والمحامون. ويبلغ إجمالي عدد أعضاء هذه النقابات ٤٧٧ ألفاً و ٧٥٠ عضواً. وتمكّنت الجماعة في آذار ١٩٩٥ من الفوز بمقعدين في مجلس نقابة الصحفيين (٣٠٠٠ عضواً). وبادرت نقابتا الأطباء والمهندسين في بداية عام ١٩٩٠ إلى عقد المؤتمر الأول للنقابات المهنية وتوحيد العمل النقابي تحت اسم ما أصبح يُعرف بـ"التجمع النقابي المهني".

لم يهتم التيار الإسلامي الذي يشكّل الإخوان قوامه بمنصب النقيب بل تركوه لشخصية قيادية تحظى برضا السلطة. ويلاحظ الدكتور عبد العاطي محمد أحمد أن نشاط الإخوان في هذه النقابات لم يخرج عن تطبيق أهدافها العامة، وأنه تميز بدرجة عالية من الإنجاز النقابي والخدمي. ولا ينفي ذلك أن الإخوان سيَّسوا النقابات فشكلوا لجان الدفاع عن حقوق الإنسان والمعتقلين والحريات وأثاروا قضايا التعذيب، وشكّلوا من خلال نقابة الأطباء لجنة الإغاثة الإنسانية التي لعبت دوراً هاماً في أفغانستان والبوسنة. وقد اتخذت النقابات موقفاً سياسياً مناوئاً لموقف الحكومة من مشكلة حرب الخليج الثانية التي نتجت عن ضم العراق للكويت، وطالبت الرئيس المصري باستفتاء الشعب في مسألة إرسال قوات مصرية إلى جانب قوات التحالف الدولي(٣٥). من هنا تحولت النقابات المهنية التي يسيطر عليها الإسلاميون إلى جماعات ضغطٍ سياسية على السلطة، مما دفع السلطة إلى استصدار القانون رقم ١٠٠ لعام ١٩٩٣ الذي استهدف تحرير النقابات من قبضة الإسلاميين والتحكم بها. وقد استنكر النقابيون الإسلاميون مشروع القانون، وأعلنوا الحداد وغطوا مقرات النقابات بالرايات السود(٣٦). إلا أنهم سرعان ما تكيفوا مع القانون وفازوا في أول انتخابات جرت في ظله في نقابة المعلمين(٣٧). مما أدّى إلى نشوء انشقاقات في النقابات التي يسيطر عليها الإسلاميون، وقد استغلت الحكومة هذه الانشقاقات وفرضت الحراسة القضائية على بعض النقابات.

تَمَثَّلَ أهم صدام ما بين النقابات والسلطة في قضية المحامي عبد الحارث مدني محامي الجماعات الإسلامية الجهادية، إثر وفاته في معتقل مباحث أمن الدولة في أيار ١٩٩٤. فطالبت النقابة بالتحقيق في مقتله، وسيَّرت مظاهرة سلمية احتجاجية. فقامت السلطة باعتقال قيادة جماعة المحامين الإسلاميين التي تضم أعضاء ينتمون إلى الجماعة الإسلامية، وهم منتصر الزيات وإبراهيم نصر وحسين جابر مع ٤١ محامياً ينتمون إلى الجماعة الإسلامية. وإثر ضغط النقابة والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان تمّ إطلاق سراح الزيات واستمرت النقابة في ضغطها للإفراج عن المعتقلين الآخرين. وبعد شهور قليلة قامت السلطة باعتقال ٢٧ قيادياً مهنياً (إخوانياً) من مختلف النقابات المهنية، واضطرت إلى إجراء تعديل جديد على القانون رقم ١٠٠ الذي لم تفلح قيوده في تحرير النقابات من قبضة الإسلاميين، واستصدرت القانون رقم ٥ لعام ١٩٩٥، الذي رفضه المؤتمر الطارئ للنقابات، وطالب بحلّ مجلس الشعب. وصوَّت ٢٨٩٩ عضواً في الجمعية العمومية لنقابة المهندسين من أصل ٣٠٠٦ عضواً على سحب الثقة من نقيب المهندسين لتأييده القانون المذكور[٣٨] . وارتبطت إجراءات السلطة الأمنية والتشريعية ضد النقابات التي يسيطر عليها الإسلاميون طرداً مع أزمة ١٩٩٥ الحادة التي نشبت ما بينها وبين جماعة الإخوان المسلمين، إذ تبنت الأجهزة الأمنية بشكلٍ حاسمٍ ما يمكننا تسميته بنظرية تجفيف الينابيع وترجمتها بنظرية العلاقات المستورة ما بين الإخوان المسلمين والجماعات الجهادية، وتكمن المفارقة في أن السلطة قامت بإجراءاتها باسم حماية المجتمع المدني في حين كان سلاح النقابيين الإسلاميين في مواجهتها هو الاعتصام والإضراب والندوات الاحتجاجية، وعقد اللقاءات عن الحريات واستقلال المجتمع المدني والديمقراطية، والإفراج عن المعتقلين، وإطلاق حرية العمل العام لكافة الأحزاب والنقابات، والتحقيق في قضايا التعذيب وإلغاء الأحكام العرفية. وبذلك تمكنت السلطة من تحرير النقابات من قبضة الإسلاميين. وقد طالت حملة السلطة من خلال اعتقال مجموعة الـ ٢٧ قيادياً مهنياً في كانون الثاني ١٩٩٥ الكادر القيادي الإخواني، الذي ارتبطت بفعاليته احتمالات تحول

الجماعة من النمط التضامني إلى النمط التمثيلي، مما عزّز نفوذ الجناح المتشدِّد في الجماعة الذي كان يشكّك بجدوى هذا التحول في وقاية الجماعة من بطش السلطة.

أما على صعيد نوادي هيئة التدريس في الجامعات المصرية، فقد سيطرت الجماعة على الناديين الأساسيين في جامعتي القاهرة وأسيوط. وقد تزامنت سيطرة الجماعة على هذه النوادي نسبياً مع خطتها في السيطرة على النقابات المهنية، فشهد عام ١٩٨٣ بداية انخراط الجماعة في انتخابات نوادي هيئات التدريس والسيطرة على مجالس إداراتها، وحازت الجماعة في هذه الانتخابات على دعم أنصار السنة والسلفيين الذين يرون الولاء لولي الأمر ما دام لم يأتِ بكفر بواح. وقد توتَّرت العلاقة ما بين هذه النوادي ووزير التعليم خصوصاً، والإدارة الجامعية عموماً في سياق التوتر الحاد ما بين مؤسسات المجتمع المدني الجمعياتية التي يسيطر عليها الإسلاميون وبين السلطة، فأحال وزير التعليم بعض قادة هذه النوادي من الإسلاميين إلى مجالس تأديبية بسبب انتقاداتهم للإدارة الجامعية وأنظمتها الجديدة. وأحدث الإسلاميون مؤتمراً دورياً لهذه النوادي على غرار لجنة التنسيق أو التجمع النقابي المهني في النقابات المهنية. وحاولت السلطة الجامعية استبدال مجالس إدارات هذه النوادي بمجالس جديدة، ووصل التوتر إلى أقصاه في علم ١٩٩٥ في جامعة الزقازيق، حين خاضت قائمة مستقلة انتخابات التجديد الثلثي لمجلس النادي تحت شعار "التجديد لا التمديد"، ففاز المرشحون الإسلاميون في كلية العلوم بـ ٤١١ صوتاً مقابل ٨٧ وفي الهندسة بـ ٤٠٠ صوتاً مقابل ٦٠ وفي كلية التجارة بـ ٣٩١ صوتاً مقابل ٦٠ صوتاً[٣٩].

أما على صعيد الحركة الطلابية التي ارتبط نفوذ التيار الإسلامي فيها طرداً مع انحسار النفوذ الناصري واليساري. فقد دعمت الإدارة الجامعية طلاب "حورس" المستقلين، وشطبت أسماء مئات الطلبة الإسلاميين المرشحين في هذه الانتخابات، بدعوى عدم "استيفاء شروط الترشيح". وقد تقدَّم بعض هؤلاء بالطعن في قرار إدارة الجامعة،

وحصلوا على أحكام قضائية لصالحهم. وأدى شطب المرشحين الإسلاميين إلى اهتزاز جامعات القاهرة والإسكندرية والأزهر بالتظاهرات الاحتجاجية، أما في الجامعات الإقليمية فاضطرت السلطة إلى اعتقال بعض الطلاب المشطوبين المحتجين على قرار شطبهم. وفي ظل ذلك شهدت الانتخابات الطلابية في عام ١٩٩٤ بداية تراجع التيار الإسلامي، فلم يحصل إلا على أقل المقاعد في بعض الكليات مثل الإعلام والاقتصاد والتخطيط العمراني، أما في الكليات التي اعتاد التيار الإسلامي أن يحقق فيها أغلبية مطلقة، فقد تراجعت هذه الأغلبية في كلية الزراعة من ١٠٠% إلى ٦٠% مثلاً. ورغم شطب مرشحي هذا التيار فإنه تمكّن من الحصول على نسبةٍ كبيرةٍ في كليتيْ التجارة والآداب. وأكدَّت نتيجة الانتخابات عدم تمكن التيار الإسلامي من تشكيل الاتحاد، إذ فاز التيار الإسلامي برئاسة اتحاد طلاب ٦ كليات فقط من أصل ٢٨ كلية. أما في انتخابات ١٩٩٥ التي تنافس فيها الإسلاميون والناصريون وحزب التجمع واليسار وحورس، والتي استخدم فيها سلاح الشطب، فقد احتدمت المنافسة الانتخابية في كليات العاصمة، إلا أن الإخوان فازوا بالتزكية في كلية العلوم كما فازوا مع السلفيين في كلية دار العلوم. وفي كلية الهندسة فازوا بكل مقاعد الاتحاد. وأسفر التشكيل النهائي للاتحاد عن تحجيم نفوذ الإسلاميين، إذ حصلوا على ٨ مقاعد من أصل ٦٠ مقعداً على مستوى انتخابات اتحاد الطلبة على مستوى الجامعة(٤٠)

عزَّزت هذه الممارسات "الهيجيمونية" بالمعنى الغرامشي للكلمة أي الهيمنة مقابل السيطرة، اشتغال آليات تحويل الجماعة من نمطٍ تضامنيٍ إلى نمطٍ تمثيليٍ يمثّل جزءاً من النسق التنافسي – التعددي النسبي المصري، وأفرزت كادراً جديداً في الجماعة يحس عملياً بمزايا الإنجاز السياسي الإخواني من خلال الأُطر الشرعية ومؤسسات المجتمع المدني الحضرية الحديثة، كالنقابات ونوادي هيئات التدريس والحركة الطلابية، وقدرة التيار الإسلامي على تشغيل هذه المؤسسات وتحقيق فاعليتها في إطار أهدافها بقدر قدرته على تسييسها، وزجّها في الشأن السياسي العام ومعضلاته الحادة. فتشير خطة الجماعة

للسيطرة على مؤسسات المجتمع المدني ومحاولة تعزيز استقلاليتها عن الدولة إلى رهان "هيجيموني" لها يقع على نحوٍ ما في الفضاء العام للأسلوب الدعوي في العمل وليس للأسلوب الاعتراضي الذي ميّز عادةً الجماعات الجهادية المصرية.

يغري ذلك بتفسير التجربة الإخوانية في مجال تلك المؤسسات على أنها دليل على إحياء "المجتمع المدني" في مصر، التي يتميز نظامها السياسي عن سائر الأنظمة العربية بالتمايز النسبي الواضح ما بين مؤسسات الدولة ومؤسسات السلطة، وبوجود نوعٍ من فضاءٍ ليبراليٍ نسبيٍ يسمح بالتنافس. وقد استخدم الإخوانيون في دفاعهم عن استقلال هذه المؤسسات في مواجهة الإجراءات الأمنية والقانونية التي حاولت تطويق نفوذهم والحدّ منه، خطاباً "ليبرالياً" صرفاً، يقوم على مفردات المجتمع المدني والحريات ونزاهة الانتخابات وحقوق الإنسان والتحقيق في قضايا التعذيب وإلغاء قانون الطوارئ، مما أشعر القوى المنافسة بأن الجماعة تستولي على خطابها وتستخدمه أدواتياً لإحكام سيطرةٍ تستهدف في النهاية القضاء على المجتمع المدني بواسطة آلياته نفسها. غير أن المجتمع المدني ليس مجرد ميدانٍ جمعياتيٍ خارج سيطرة الحكومة بل يجب أن يحظى باستقلالٍ معزّزٍ قانونياً يتضمن حقوقاً شرعيةً وحمايةً مدعومةً بـ"دولة القانون"، إلا أن جهاز الدولة في مصر يحتفظ لنفسه بقدرةٍ فعليةٍ على تجاوز الحقوق الدستورية، فتبقى استقلالية مؤسسات المجتمع المدني عرضةً لنزواته السياسية وأولويات سيطرته أكثر مما هي محكومة بقوانين هذه المؤسسات نفسها. وقد أبدى جهاز الدولة حرصاً على التحكم بهذه المؤسسات بواسطة الإجراءات التشريعية والقضائية، عبر التحكم بها وصياغتها بما ينسجم مع أولويات سيطرته، إلا أنه كثيراً ما أباح لنفسه استخدام الآليات السلطوية المباشرة، وتحويل القانون من أساسٍ حقوقيٍ لعقدٍ اجتماعيٍ عامٍ إلى مجرد أداة شاهد زورٍ يغطّي انتهاكاته. وإذا كانت التجربة الإسلامية في مجال مؤسسات المجتمع المدني المصري الحضري الحديثة تُشير إلى نوعٍ من مجتمعٍ موازٍ للدولة يتكامل مع شبكة كثيفة من المؤسسات والجمعيات الاقتصادية والمالية والإيديولوجية والدعوية والخيرية الأخرى[٤١] فإن المجتمع المدني لا

يمكن أن يتطور إلا في ظل دولة القانون. والجديد في التجربة الإخوانية، أن الإخوان المسلمين يختبرون لأوّل مرةٍ في تاريخهم العمل في المؤسسات المدنية الحضرية الحديثة، ويتمرسون بآلياتها الإجرائية، وفضائها التنافسي، وخضوع تيارهم إلى مبدأ المحاسبة على الإنجاز، ورهْن استمرار نفوذه بصندوق الاقتراع، وهو ما يُشير إلى اكتساب الإخوان المسلمين خبرة الأحزاب التمثيلية والتسويق لأفكارها بالطرق الشرعية والتنافسية.

د – إدانة العنف :

وضع حسن الهضيبي في معتقله عام ١٩٦٩ وثيقته الشهيرة "دعاة لا قضاة"، التي وضعت على الصعيد النظري حداً نظرياً فقهياً فاصلاً "نهائياً" ما بين الخطاب الإخواني والخطاب التكفيري الناشط في وعي بعض المعتقلين الإخوانيين، وما بين نظرية "تطبيق الشريعة" ونظرية "الحاكمية". وأبدى الهضيبي خشيته من أن "يستقلّ المصطلح بنفسه في أذهان الناس. ويقر في آذانهم أنه الأصل الذي يرجع إليه، وأنه الحكم الكلي الجامع" مع أنه لم يَرد يقيناً "بأية آية من الذكْر الحكيم" أو في أي من "الصحيح من أحاديث الرسول"[٤٢]. وقد وجد الهضيبي في الفكر القطبي في "معالم في الطريق" المؤسَّس على نظرية "الحاكمية" المودودية وإعادة تأويلها الاعتراضي أو الجهادي، مع أن المودودي كان خصماً للعنف ويؤيد الانخراط في الممارسات التمثيلية، "فكراً جديداً" في المنظومة الإخوانية الإيديولوجية فـ "رفض هذا الفكر ومضاعفاته، وكتب ضده، كما رفضه كثير من العلماء المنضمين إلى الجماعة"[٤٣]. ورغم أن مصادر إسلامية جهادية وأمنية تتفق على أن الهضيبي لم يكتب هذا الكتاب بنفسه إنما وافق عليه وأقرّه بهدف تطويق التيار التكفيري في المعتقل[٤٤] فإنه من المؤكد أن الجماعة تعتبره وثيقة نظرية لها، إلى درجة أن تعبير "دعاة لا قضاة" قد شاع استخدامه رمزياً أو إيديولوجياً في أوساطها، نظراً لما ينطوي عليه من كثافة رمزية ودلالية. وقد رسَّمت الجماعة الفصل بينها وبين الجماعات الجهادية التكفيرية ونصف التكفيرية إيديولوجياً بشكلٍ نهائي حين أكّدت

بشكلٍ متواترٍ على أنها تعتبر نفسها "جماعة من المسلمين" وليس "جماعة المسلمين" فلا تعتبر "من ليس معها أو من خرج عليها غير مسلم"(٤٥).

التقت الجماعة والسلطة، على تطويق التيار الاعتراضي. إلا أنه وفي سياق التفاهم ما بينهما في السبعينيات على مواجهة اليسار والناصريين، واستخدام الجماعات الإسلامية في الجامعة كأداة في هذه المواجهة، حاولت الجماعة أن تستوعب تلك الجماعات وأن تحتويها، وتبنّى مرشدها الرابع حامد أبو النصر نظرية احتواء الجماعة لها، من هنا تمكّنت الجماعة لفترةٍ من السيطرة على الجماعة الإسلامية، وفتحت لها مجلة "الدعوة" وحاولت أن توحّدها في عام ١٩٨٠ في إطار ما سُمي بـ"الجماعة الإسلامية"، حيث كان عصام العريان (إخواني) أميناً لصندوق الاتحاد، إلا أن هذه السيطرة أخذت تضعف وتتفكك وصولاً إلى التلاشي بدءاً من عام ١٩٧٧ حين بدأ تيار راديكالي اعتراضي في هذه الجماعات يُهاجم النظام تحت تأثير الثورة الإيرانية، وبسبب تباطؤه بتطبيق الشريعة وسياسته السلمية تجاه إسرائيل(٤٦). وقد أدانت الجماعة أبرز عملية نفّذها أحد تنظيمات هذا التيار وهي عملية اغتيال أنور السادات عام ١٩٨١ التي نفذّها تنظيم "الجهاد". وأعلن المرشد الثالث براءة الجماعة من العملية ودعا إلى "الاستقرار وعدم التظاهر، وعدم التخريب وعدم المصادمات"(٤٧). وتبنى مكتب الإرشاد العام للتنظيم العالمي عام ١٩٨٢ سياسةً إخوانيةً في مختلف الأقطار تقوم على مبدأ "المناصحة". وحرصت الجماعة رسمياً على إدانة كافة محاولات وعمليات الاغتيال التي استهدفت رموز السلطة، بما في ذلك مسارعتها لإدانة محاولة اغتيال الرئيس مبارك. إلا أنها عارضت سياسة السلطة في تصفية الجماعات الإسلامية وإبادتها منهجياً، ولم تكن الوحدة التي شجبت هذه التصفيات العشوائية بل شاركت فيها قوى ليبيرالية وناصرية ومنظمات لحقوق الإنسان، ودعت إلى حوارٍ سياسيٍ انطلاقاً من "أن العنف لا يولّد إلا عنفاً". وهو ما فسَّرته أجهزة الأمن بعدم وضوح موقف الإخوان من "الإرهاب" وعدم

إدانتهم له بشكلٍ كافٍ. الأمر الذي ساهم في التمهيد لأزمة ١٩٩٥ الحادة ما بين السلطة والجماعة.

ثالثاً – العلاقة ما بين الإخوان والسلطة

أ – من التفاهم إلى المجابهة – أزمة ١٩٩٥

يمكن تلخيص نظرة الحكومات المصرية المتعاقبة إلى جماعة الإخوان المسلمين منذ حكومة إسماعيل صدقي باشا عام ١٩٣٠ إلى اليوم بأنها نظرة أدواتية تقوم على استخدام الجماعة كأداة لها ضدَّ خصومها. ومن هنا تميز نسق العلاقة ما بين الإخوان وسائر الحكومات المصرية بثابتٍ متواترٍ هو التحول من التفاهم إلى المجابهة.

حاول الرئيس المصري أنور السادات إثر حركة مايو ١٩٧١ في ضوء هذه النظرية أن يستخدم الجماعة كأداة له في مواجهة اليسار والناصريين، وغض النظر عن نشاطها الفعلي من دون الاعتراف قط بوجودها القانوني الشرعي. وقد لعبت الجماعة هنا والتي كانت معنيةً بتصفية الحقبة الناصرية دور "وجه المقابحة" مع اليسار والناصريين. وتعود علاقة الجماعة بالسادات إلى عام ١٩٦٩ حين أراد عبد الناصر أن يحقق مصالحةً وطنيةً مع كافة التيارات السياسية المعارضة لها، فأرسل السادات لإجراء الاتصالات مع قادة الإخوان في المعتقل(٤٨) . وقد أفرج السادات بعد وصوله إلى السلطة عن كافة معتقلي الجماعة بين ١٩٧١ – ١٩٧٤، في إطار ما يمكن تسميته باتفاق تفاهم أبرمه الرئيس السادات مع الملك فيصل في صيف ١٩٧١. وهو ما يفسر اتصال أجهزة السادات بالجماعة علناً وسراً لصياغة نوعٍ من اتفاق تفاهم. ولعب المقاول الكبير ووزير الإسكان عثمان أحمد عثمان دوراً بارزاً في هذه الاتصالات، نظراً لصلته العميقة مع كل من الجماعة والسادات في آن واحد، إذ كان على ما يبدو مفوَّضاً من السادات بالتعامل مع الجماعة بقدر ما تدين له الجماعة برعاية كوادرها وتوظيفهم في شركاته(٤٩) . من

هنا لا يتردد الباحث الإسلامي البارز عبد الله النفيسي في تشخيص أن من يراقب أداء الجماعة في مصر خلال فترة السادات ١٩٧٠ - ١٩٨١ يلحظ درجة التقاء المصالح بينهم وبين السلطة(٥٠).

رفضت مجلة "الدعوة" لسان حال الجماعة في النصف الثاني من السبعينيات سياسة السادات في التقارب مع إسرائيل، إلا أن المرشد العام الثالث التلمساني ميَّز ما بين مبدأ التفاوض وبين الاتفاقية الناتجة عن التفاوض. فاتخذ موقفاً مراوغاً يقوم على تأييد مبدأ التفاوض إذا كان معناه "رد الحقوق إلى أصحابها، وأن تعود فلسطين إلى أصحابها" في الوقت الذي عارضت فيه الجماعة بشكلٍ تامٍ وكاملٍ اتفاقيات كامب ديفيد، ورفضت أيّ اعترافٍ بوجودٍ إسرائيل ذاتها، كما رفضت مفاوضات الحكم الذاتي التي كان متفقاً أن تبدأ في الفترة التالية لعام ١٩٧٧. واتخذت موقفاً واضحاً برفض التطبيع مع إسرائيل، وحذّرت من مخاطره، على اعتبار أنه يمكن أن "يُهوِّد المنطقة كلها" ويُموِّت الإحساس بجريمة اليهود "في سلْب حقنا" ويخلق مثقفين مرتزقة تتستر إسرائيل من خلفهم "بستار الأسماء المسلمة".

إن الإقرار الشرعي بمبدأ التفاوض مع إسرائيل، ورفْض ما ينتج عنه، بل رفْض وجود إسرائيل ذاتها، وصولاً إلى دعوة المرشد الرابع حامد أبو النصر للجهاد ضد إسرائيل، هو من أبرز تناقضات الخطاب الإخواني، فحاولت الجماعة في هذا الموقف المتناقض وشبه المزدوج أن تحافظ على سياسة وضع القدم الأولى في السلطة ووضع الثانية في معارضتها بدعوى أسلوب "المناصحة". من هنا امتنع المرشد التلمساني عن تأييد الائتلاف الوطني المعارض لسياسات كامب ديفيد في عامي ١٩٨٠ - ١٩٨١، واعترض على قرار المقاطعة العربية لمصر، وطالب قادة الدول العربية بتقديم بديلٍ عن سياسات السادات السلمية بدلاً من مقاطعته، في الوقت الذي انضم فيه أحمد سيف الإسلام البنا نجل مؤسس الجماعة إلى الائتلاف المعارض للاتفاقية، فيما كانت مقالات "الدعوة"

الراديكالية ضد الاتفاقية تتوالى، مما أدى إلى تضايق الإسرائيليين والسادات في آنٍ واحدٍ من الجماعة. واتسم موقف الجماعة من الولايات المتحدة الأمريكية بدرجة عداءٍ أدنى من درجات العداء لإسرائيل، وراهنت على إمكانية تغيير أمريكا لسياستها تجاه المنطقة على أساس العدالة الطيبة والإنصاف النزيه[٥١] . في الوقت الذي كانت فيه أدبياتها أيضاً تهاجم الولايات المتحدة الأمريكية. ورغم إدانتها لاتفاقيات كامب ديفيد فإن مكتب الإرشاد العام للتنظيم العالمي تبنى حرب العصابات التي انخرط فيها التنظيم العام الإخواني السوري ضد حكم الأسد في سوريا، الذي كان من أشدِّ المواجهين لهذه الاتفاقيات.

سرعان ما اصطدمت الجماعة بالسادات فشملتها موجة الاعتقالات في صباح الثالث من أيلول ١٩٨١ لتدخل في دوّامة التعذيب مرةً أخرى، ولتوجِّه لها السلطة اتهاماً بتشكيل تنظيمٍ سريٍ جديد، بينما كان المجتمع الإسلامي المصري يموج بتيارات راديكالية متمردة على السياسة الإخوانية، سيقيِّض لواحدةٍ منها، وهي جماعة الجهاد الإسلامي أن تغتال أنور السادات في حادثة المنصة ظهر يوم الثلاثاء ٦ ت١ ١٩٨١.

طرح الرئيس حسني مبارك إثر توليه السلطة مبدأ المصالحة الوطنية. ونما في إطار هذا المبدأ نوع من تجسيرٍ جديدٍ للعلاقة ما بين الجماعة والسلطة. وشهدت الفترة بين ١٩٨٢ و١٩٨٤ توجهاً جديداً للسلطة يقوم على الحوار مع الجماعات الإسلامية المتطرفة. وتراجَعَ مؤشر العنف في الفترة ما بين ١٩٨٢ و١٩٨٦[٥٢] بشكلٍ ملحوظ. وفي إطار هذا التجسير تبنت الجماعة نظرية السيطرة على الجماعات الإسلامية واحتوائها في الوقت الذي تبنت فيه السلطة في هذه الفترة نظريةً تقوم على التمييز ما بين "المتطرفين أو من يرتكبون الإرهاب" وبين التيارات الإسلامية المعتدلة" التي يمثِّلها حسب تلك النظرية "الإخوان المسلمون" و"جماعة الصوفيين"[٥٣] . ومن الواضح أن النظريتين تكملان بعضهما وظيفياً.

بدأت العلاقة ما بين الجماعة والسلطة تتأزم تدريجياً رغم تبنيهما لنظريةٍ واحدة منذ أوائل التسعينيات، بعد مقاطعة الجماعة للانتخابات البرلمانية في عام ١٩٩٠، بهدف الضغط على السلطة لتعديل قوانين الانتخابات، إذ أصبح موقع الجماعة واضحاً في المعارضة الضاغطة. وتكامل ذلك مع اتخاذ الجماعة لموقفٍ سياسيٍ متناقضٍ جذرياً مع موقف النظام من حرب الخليج الثانية التي نتجت عن ضم العراق للكويت في آب ١٩٩٠. إذ نجح التجمع النقابي المهني الذي تسيطر عليه الجماعة في تعبئة عشر نقابات مهنية للتوقيع على بيانات موجَّهة إلى الرأي العام والقيادة السياسية والسفارات الأجنبية، لمعارضة موقف الدولة الرسمي في حرب الخليج. وقد ظهر بيانه الأول في ١٩٩٠/٨/١٥ وقدَّم تصوراً من ثلاثة أبعاد لحل الأزمة، الأول هو تشكيل قوة عربية إسلامية تابعة للجامعة العربية للإشراف على انسحاب القوات الأمريكية والغربية من الخليج وانسحاب القوات العراقية من الكويت، والثاني منع إيداع الأموال العربية في البنوك الغربية وتوجيهها للاستثمار في البلاد العربية، والثالثة مطالبة صانع القرار في مصر بمشاركة المؤسسات الشعبية الدستورية والنقابية في إقرار الأمور المهمة كإرسال قوات مصرية للتدخل في الخليج(٥٤).

شكَّل موقف الجماعة المُعارض لموقف الدولة تحدياً سياسياً واضحاً، إلا أن بيانات الإخوان في ٨/٢ وبيان المرشد العام في ٨/١١ ثم بيان الإخوان في ١/١٣ ونداء الإخوان في ١/٢١ وبيانهم في ٢/١٤ حاولت أن توازن الموقف مع موقف الحكومة، فأشارت صراحةً بأنها تؤيد العراق لكنها ترفض صدام وحزب البعث بقدر رفضها للتواجد الغربي وللتحالف العربي – الغربي "غير المقدس". وقد أثَّر هذا الموقف على مدى استعداد الجماعة للنزول إلى الشارع مع أن قواعدها كانت فعلياً جزءاً من تظاهراته الصاخبة(٥٥). وشارك التنظيم العالمي للإخوان المسلمين مع تنظيم حسن الترابي في السودان بعقد اللقاء الإسلامي الشعبي العالمي في ١٢ أيلول ١٩٩٠ في عمَّان، الذي ألحّ على حل الأزمة في إطار عربي – إسلامي يكفل خروج القوات الأجنبية، وانسحاب العراق من الكويت،

ومراعاة مطالبه المشروعة، وتحقيق تطلعات شعب الكويت المشروعة في وطنه، وتأمين المنطقة بأسرها مستقبلاً. وربط ذلك بحل القضية الفلسطينية(٥٦).

نظرية العلاقات المستورة ما بين الإخوان والجماعات الجهادية :

أخفقت جماعة الإخوان المسلمين بالسيطرة على الجماعات الجهادية واحتوائها، وأخذت هذه الجماعات منذ أواسط الثمانينيات تتحدث عن ارتكاب الإخوان المسلمين لـ"كفرٍ بواحٍ" في مهادنتها مع السلطة، وقبولها بقواعد النسق الدستوري المصري. إذ اختارت الجماعة هنا بشكلٍ منهجيٍ أسلوب الهيمنة "الهيجيمونية" على مؤسسات المجتمع المدني، وحاولت أن تكون العمود الفقري لـ"التحالف الإسلامي" الذي ظلت الجماعات الجهادية فعلياً خارجه. من هنا أدانت الجماعة بشكلٍ متكررٍ تصاعد موجة العنف العاتية طوال عامي ١٩٩٣ و١٩٩٤ وعنف السلطة المضاد، إلا أن السلطة ظلت مرتابةً بمصداقية موقف الجماعة من العنف، وعدم قيامها بشكلٍ فعّالٍ بمحاربة "الإرهاب". وأصدرت في هذا السياق عام ١٩٩٣ قانون تنظيم المنظمات المهنية الذي استهدف تطويق النفوذ الإخواني خصوصاً، ونفوذ الإسلاميين عموماً فيها، بما في ذلك نشطاء الجماعة الإسلامية والجهاد في بعض النقابات مثل نقابة المحامين. وأدّى مقتل المحامي عبد الحارث مدني في مركزٍ لمباحث أمن الدولة عام ١٩٩٤ ليفتح المعركة ما بين الإسلاميين والسلطة، وليزيد من حدّة التوتر في ظل قانون الإجراءات الجنائية (مكافحة الإرهاب)، واتباع السلطة لنظرية الحل الأمني لمشكلة الجماعات الإسلامية. وترافق ذلك مع حملة اعتقالات منظمة في صفوف الإخوان قبل انعقاد مؤتمر السكان (١٩٩٤). وذكر بيان للإخوان أن السلطة اعتقلت ٧٩ كادراً في عدة مدن مصرية، واتهمت وزارة الداخلية الإخوان المعتقلين بتوزيع منشورات تناهض مؤتمر السكان ونظام الحكم، وبعد أسبوعين ونيِّف، اعتقلت السلطة القيادي الإخواني البارز لاشين أبو شنب العضو السابق في مجلس الشعب،

بتهمة النشاط في جماعةٍ سريةٍ غير مشروعة، تهدف إلى تعطيل أحكام القوانين والدستور، الاعتداء على الحريات، وعلى الحقوق العامة، والإضرار بالسلام الاجتماعي، ثم قامت بعد أسبوع باعتقال ١٥ كادراً من شباب الإخوان في دمياط والإسماعيلية، واقتحمت في ٢٠ أيلول ١٩٩٤ دار التوزيع الإخوانية، واعتقلت مديرها أحمد حسين عضو مكتب الإرشاد العام، وأغلقت في ت١ ١٩٩٤ مجلة الدعوة، في حين أفرجت عن بعض المعتقلين في قضية سلسبيل (١٩٩٢) وعلى رأسهم إبراهيم شرف عضو مكتب الإرشاد العام، ثم اعتقلت في تشرين الثاني ١٩٩٤ مجموعةً إخوانيةً أخرى، ورفضت في بداية نوفمبر/ ت٢ طلب محمد السمان بتشكيل حزبٍ سياسيٍ للإخوان تحت اسم "حزب الأمل"(٥٧). وقد سبق ذلك في أيار ١٩٩٤ أن قامت السلطة في حالة تُعَدُّ الأولى من نوعها باستدعاء حامد أبو النصر المرشد العام والتحقيق معه بشأن توزيع عددٍ من الإخوان لبيانٍ يحمل توقيع المرشد العام وكان ذلك يعني أن العلاقة ما بين السلطة والجماعة وصلت إلى النقاط الحمراء(٥٨). بهذا المعنى قامت السلطة بتنفيذ خطةٍ منهجيةٍ متكاملة الحلقات لتطويق الجماعة، وتفكيك كادرها القيادي، وخلخلة مؤسساتها التنظيمية، وإنهاء سيطرتها على مؤسسات المجتمع المدني، وشركات توظيف الأموال الإسلامية في ضوء انكشاف فضائحها. غير أن هذه الإجراءات لم تفلح بتأديب الجماعة بل أعلنت في نوعٍ من التحدي عن مقاطعتها لانتخابات التجديد النصفي لمجلس الشورى في كانون الأول ١٩٩٤، واحتفاظها بقوتها كي تخوض معركة الانتخابات البرلمانية في ١٩٩٥. من هنا أكملت السلطة خطتها المنهجية التي راعت فيها الشكليات القضائية والتشريعية بتوجيه ضربةٍ أمنيةٍ وقائيةٍ للجماعة في مطلع عام ١٩٩٥ استمرت على مدى هذا العام. وأعادت هذه الضربة إلى الأذهان حين وقوعها أزمة ١٩٦٥ الإخوانية القريبة البعيدة. وقد تبنت السلطة في هذه الضربة نظرية الربط ما بين الإخوان والإرهاب، فاعتقلت في ك٢ ١٩٩٥ طبيباً إخوانياً (د. فؤاد عبد الباقي) بدعوى إيوائه لأربعة إرهابيين في شقته

بالمنيا، وأن هناك علاقة وثيقة بين ابنيه و"الإرهابيين". وأصدر الإخوان للتو بياناً ينفي عضوية الطبيب في الجماعة وأن زجَّ اسم الجماعة في ذلك جزء من "أمر يدبَّر ومكيدة تُحاك" ضدها، واحتمت الجماعة هنا بالقوى والأحزاب السياسية المصرية فيما يشبه جبهة مؤقتة للضغط على السلطة للتراجع عن هذا الاتهام، والإفراج الفوري عن المعتقلين أو الموقوفين الذين لم يرتكبوا عنفاً ودعم الديمقراطية(٥٩) وفي فجر ٢٢ كانون الثاني ١٩٩٥ اعتقلت السلطة ٢٧ قيادياً إخوانياً بارزاً على رأسهم الدكتور عصام العريان الأمين العام المساعد لنقابة الأطباء والعضو السابق في مجلس الشعب. ووجَّهت النيابة للموقوفين تُهم عقد اجتماع في يوم ١٩ ك٢ للاتفاق على قائمة بأسماء المرشحين لانتخابات المعلمين والتحرك من خلال جماعةٍ سريةٍ تهدف لقلب نظام الحكم بالقوة، وحيازة مطبوعات مناهضة للنظام، وإجراء اتصالات مع جهات أجنبية. وإعادة تشكيل الجماعة المنحلّة، وتابعت السلطة ضرباتها، فاعتقلت سبعة كوادر إخوانيين في أسيوط، ثم ستة كوادر في المنيا، وأعلنت عن ضبط تنظيم إرهابي يتزعمه ٥ من قيادات الإخوان للإعداد لعمليات جهادية، واستغلال لجنة الإغاثة الإنسانية في نقابة الأطباء لتسفير الكوادر، وتدريبهم في الخارج، وإعداد جناحٍ عسكريٍ للجماعة مع جماعة الجهاد، وتتابعت الاعتقالات بهدف تصفية هيكل الجماعة، وتم تتويج ذلك بالمحاكمات العسكرية، وحرمان مرشحي الإخوان من الحصول على أي مقعد في مجلس الشعب(٦٠).

حاول الإخوان أن يستوعبوا الضربة، وأن يتصدوا لها ضمن الأُطر القانونية الرسمية، وتأكيد إدانتهم للإرهاب، ونفي أي تنسيق بينهم وبين الجماعات الجهادية التي أخذت هنا تكفِّر الإخوان بوضوح، بل تستنكر اتهام السلطة لهم بالتنسيق مع الإخوان المهادنين الذين يرتكبون كفراً بواحاً(٦١). وأوضح سيف الإسلام البنا الأمين العام لمجلس نقابة المحامين والقطب الإخواني البارز أن الجماعة لن تتصرف بـ"ردود أفعال" ولن تتمكن السلطة من استدراجها "إلى معركة أمنية" أو "مواجهة أمنية" أو القيام بـ"أي

عمل يعتبر خارجاً عن القانون" وأن موقفها لم يتغير من مسألة المشاركة في انتخابات مجلس الشعب[٦٢]. ودعا البنا إلى "حركة صلح ووفاق وطني سريع بين القوى السياسية في مصر بما فيها الإخوان والحكومة. فالإرهاب مرفوض من جانب الإخوان" وهم "شركاء في الحفاظ على أمن البلاد"[٦٣]. في حين أكّد مأمون الهضيبي الناطق الرسمي باسم الجماعة أن سبب هذه الضربة هو منع الجماعة من الوصول إلى البرلمان، وأنها تطالب بأن "تعمل في إطار الحريات السياسية التي ينص عليها الدستور والقانون"[٦٤]. وقد أكّدت الجماعة موقفها هذا رسمياً بإدانة محاولة اغتيال الرئيس مبارك في أديس أبابا في ٢٦ حزيران ١٩٩٥ أثناء توجهه للمشاركة في أعمال مؤتمر القمة الإفريقي. ولم يُجْدِ ذلك كله في فك الحصار عن الجماعة، والتخفيف من حملة السلطة المنهجية لتحطيم هيكليتها، إذ انخرط الرئيس مبارك نفسه منذ أيار ١٩٩٤ في الحملة على الإخوان، وقال في حوار مع صحيفة دير شبيغل الألمانية أن "الإخوان منظمة غير شرعية تقف وراء معظم أنشطة المخربين الدينيين"[٦٥]. وفي ذروة حملة السلطة ضد الإخوان صرح مبارك في حوار مع صحيفة "نيويورك تايمز" الأمريكية في شباط ١٩٩٥ "إن مشكلة الإرهاب برمتها في الشرق الأوسط هي منتج ثانوي للإخوان المسلمين، حتى الجهاد وحزب الله في لبنان وحماس كلهم خرجوا من تحت مظلة الإخوان المسلمين... إنهم يعلنون إدانتهم للعنف، ولكن الحقيقة أنهم المسؤولون عن كل عمليات العنف" واتهم الرئيس الحكومة الأمريكية بإجراء "اتصال بهؤلاء الإرهابيين من الإخوان"[٦٦]. وردّ الهضيبي على مبارك نافياً أية محادثات سرية أو اتفاقات بين الإخوان وأي مسؤولين دبلوماسيين من الولايات المتحدة، وأشار إلى أن هناك من يحاول الوقيعة بين الإخوان ونظام الحكم الوطني في مصر، وأن اتهام الإخوان بالإرهاب غير صحيح[٦٧]. وبيَّن الهضيبي في مناسبة أخرى أنه "طوال ٣٠ عاماً لم يصدر حكم واحد ضد أي عضو من الإخوان يثبت مثل هذه الادعاءات"[٦٨].

جـ – التنسيق الأمني الإقليمي :

من الواضح تماماً أن السلطة قد تخلّت عن نظرية التمييز ما بين الجماعة والجماعات الاعتراضية المتطرفة، وتبنت ما اصطلحنا على تسميته بنظرية العلاقات المستورة ما بينها، واستراتيجية تجفيف الينابيع، وهي استراتيجية لم تميز وفق عبد العاطي أحمد "في حقيقة الأمر بين المعتدل والمتطرف في الحركات الإسلامية، فقد وضعتهم جميعاً في سلةٍ واحدة"(٦٩). وتندرج هذه الاستراتيجية في تقديرنا في سياق المبادرة الرسمية المصرية في قمة الدار البيضاء الإسلامية (كانون الأول ١٩٩٤) ومجلس وزراء الداخلية العرب (٥ كانون الثاني ١٩٩٥ في تونس) لتبني "مدوّنة سلوك صحيح يحرِّم على كل الدول الأعضاء تشجيع الإرهاب واستخدام جماعاته" في إطار "منهج عمل لمحاربة الإرهاب الدولي". وقد رعت هذا التنسيق الجزائر ومصر وتونس وسلطنة عُمان، لا سيما هذه الأخيرة التي ساعدها أجهزة الأمن المصرية في كشف العلاقات ما بين تنظيم إسلاميٍ عُماني يضم موظفين كباراً في الدولة وبين الإخوان المسلمين(٧٠). من هنا لم يكن مفارقةً أن يتزامن انعقاد دورة مجلس وزراء الداخلية العرب (٥ ك٢ ١٩٩٥ في تونس) مع حملة السلطة المكثفة لتحطيم الهيكلية التنظيمية والقيادية للإخوان، وتصفية الجماعات الجهادية، إذ تميَّز الوزير المصري بضغطه على المجلس لتجاوز "التعاون" في مجال مكافحة الإرهاب إلى "السرعة في المواجهة"(٧١).

رابعاً – خاتمة

قدّمت التجربة الإخوانية المصرية في الثمانينيات والتسعينيات مؤشراتٍ واضحةً على اشتغال آليات تحويلٍ محتملٍ لها من النمط التضامني إلى النمط التمثيلي. وتتمثل هذه المؤشرات في وضوح التمييز البنيوي ما بين الجماعة الإخوانية والجماعات الجهادية، واعتبار نفسها بصورة نهائية كـ "جماعة من المسلمين" وليس "جماعة المسلمين"،

ومحاولتها التمأسس في حزب تمثيلي يعمل وفق قواعد النسق التنافسي التعددي ويُشكّل جزءاً منه، وممارستها "الهيجيمونية" عبر مؤسسات المجتمع المدني الحضرية الحديثة، وتكوّن كادرٍ قيادي شابٍ وفعّالٍ فيها يؤمن بمزايا الإنجاز السياسي عبر ذلك النسق وتلك الممارسات، وفاعلية هذا الكادر في دمقْرطة العلاقات التنظيمية الداخلية في الجماعة، وجعل هذه العلاقات تقبل تداول السلطة داخل الجماعة، وتحديد دورة المرشد العام، وتحوُّل لقبه من لقبٍ ذي مضمون كاريزمي إلى لقب إداري تسييري، وتأسيس الحياة الداخلية على ديمقراطية انتخابية نسبية من القاعدة إلى القمة، وقبول مبدأ التنسيق مع أحزاب علمانية على قاعدة القضايا المشتركة. وقد أغْرت هذه المؤشرات على ما يبدو سعد الدين إبراهيم للقول بأن تطور الجماعة الإخوانية المصرية في الثمانينيات والتسعينيات يُشير إلى أنها تتطور على الطريقة التي تطورت فيها الأحزاب الديمقراطية المسيحية في الغرب، لا سيما وأنه لم يثبت أن الجماعة شاركت في أعمال العنف التي وقعت في مصر منذ عام ١٩٧٤[٧٢]. وإذا كانت تلك المؤشرات ترتبط بتفاعل الجماعة مع معطيات النسق التنافسي التعددي الليبيرالي النسبي في مصر، والمحكوم بنمط الحزب المهيمن الحاكم، فإن هذا يُشير إلى أن هناك علاقة ارتباطية طردية إيجابية ما بين مرونة هذا النسق وتطويره ودمقرطته وتقادم الصورة التضامنية القديمة للجماعة. وهو ما يُفسِّر تكوّن تيارٍ فاعلٍ يهدف عملياً إلى تحويل الجماعة من النمط التضامني إلى النمط التمثيلي وسط جدلٍ داخليٍ حاد، ينادي بعض أفراده بمجرد تكييف النمط التضامني مع الممارسات التمثيلية، أو يستخدم معطيات النسق التنافسي – التعددي استخداماً أدواتياً يشي باحتمال تقييد هذا النسق بواسطة آلياته أو تضييقه بشكلٍ تكون فيه الجماعة نوعاً من حزبٍ مهيمن على غرار الحزب الوطني الحاكم، أو حزب لا يعترف على الأقل برخصة العمل إلا للتيار الإسلامي. من هنا ورغم التطور الفقهي السياسي للجماعة من خلال وثيقتيها عن المرأة والشورى والمجتمع المسلم والتعددية الحزبية، فإن هذا التطور ما يزال يُراعي الصورة التضامنية القديمة للجماعة ويحترمها، من دون توجيه نقدٍ جذريٍ أو

تحليلٍ جماعيٍ لها على غرار الأحزاب الحديثة. فلم تمأسس الجماعة إلى الآن نظرة تحليلية نقدية لتاريخها يُعبِّر عن رأيها كجماعة، و لم ترتقِ بممارستها "الهيجيمونية"، وبقيادها لمؤسسات المجتمع المدني الحضرية الحديثة، وبتجربتها الانتخابية البرلمانية، إلى مستوى برنامجي، مكتفيةً بطرح شعارٍ عريض فضفاض: الإسلام هو الحل. وفي ذلك يبقى تطور الجماعة المصرية قابلاً لاحتمالاتٍ عديدة، يُشكل النمط التمثيلي أحدها. في الوقت الذي تميزت فيه تجاربها القطرية بالغنى، وبالتفاعل مع الخصائص الداخلية لمجتمعاتها، وسندرس في الفصول القادمة هذه التجارب كما توضحت في كلٍ من: سورية ولبنان واليمن وفلسطين والأردن.

الهوامش

(١) حول القانون انظر كمال محمد الطويل، برلمان الثورة، ج٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٥، ص ٢٨٩ - ٣٠٤.

(٢) حول المكتب التنفيذي اعتمدنا بشكل أساسي على شهادة عضو المكتب، د. عبد الله أبو عزة (فلسطين) في كتابه، مع الحركة الإسلامية في الدول العربية، دار القلم، الكويت، ط١، ١٩٨٦، ص ١١٢ - ١١٧ و١٥١ - ١٥٣ و١٦٨ - ١٦٩. وحول موقف التنظيم السوداني من رفض الاعتراف بالسلطة القيادية المركزية للمكتب انظر : د. حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط٢، ١٩٨٧، ص ٢٩١. وحول دقة معلومات أبو عزة عن إشكالية إقامة القاعدة الفدائية الإخوانية ودورها في تشظي التنظيم الإخواني السوري، مقابلة شخصية أجراها الباحث في ١٩٩٧/٢/٢٦ مع أمين يكن نائب المراقب العام السوري يومئذ.

(٣) قارن مع د. عبد الله فهد النفيسي، تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، دراسة موجزة، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، المجلد ٢٣، العدد الثاني، صيف ١٩٩٥، ص ١٨.

(٤) أبو عزة، مصدر سبق ذكره،ص ١٧٤.

(٥) سعيد حوّى، هذه تجربتي... وهذه شهادتي (مذكرات)، مكتبة رحاب، الجزائر، ١٩٨٧، ص ١٠٧ قارن مع أبو عزة، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٦) الترابي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩١ - ٢٩٣.

(٧) الترابي، المصدر السابق، ص ٢٩٢.

(٨) انظر وثيقة هذا اللقاء في الغدير، العدد ١٠ - ١١، ك، ١٩٩٠، ص ٢٤ - ٢٨.

(٩) أوردته د. هالة مصطفى، الإخوان والسلطة في مصر : مواجهة جديدة، الوسط، عدد ١٨٤، ١٩٩٥/٨/٧، ص ١٨. وللإطلاع على النص الدقيق للتنظيم العالمي ونظامه العام الداخلي انظر ملاحق: إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين في الأردن ١٩٤٦ - ١٩٩٦م - دار سندباد، عمّان ١٩٩٧م، ص ٢٩١ - ٣٠١.

(١٠) من مقابلة مع الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة (أجراها تمام البرازي)، ملف المعارضة السورية (٥)، الوطن العربي ٦٥ - ٥٩١، الجمعة ١٩٩٨/٦/١٠، ص ٢٥.

(١١) اللواء فؤاد علام، السادات : المباحث والإخوان (تحرير كرم جبر)، دار الخيال، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٧٥.

(١٢) حوّى، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧ - ١٤٨.

(١٣) قارن بعدنان سعد الدين المراقب العام في سوريا (مقابلة تمام البرازي)، ملف المعارضة السورية (٤)، الوطن العربي، ٦٤ - ٥٩، الجمعة ١٩٩٨/٦/٣، ص ٢٤.

(١٤) الأمة في عام، تقرير حولي عن الشؤون السياسية والاقتصادية الإسلامية، ١٩٩٤ - ١٩٩٥، مركز الدراسات الحضارية، القاهرة، ص ٣٦٦.

(١٥) د. أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١١٧، الكويت، أيلول ١٩٨٧، ص ١٥٧ - ١٥٨.

(١٦) أورده أنور الجندي، حسن البنا الداعية الإمام والمجدد الشهيد، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٦٨.

(١٧) قارن مع مأمون الهضيبي يرد على أسامة الباز، الإخوان المسلمون مع دستور مكتوب، الوسط، العدد (١٣٦) ١٩٩٤/٩/٥، ص ٢٤.

(١٨) مصطفى مشهور، تساؤلات على الطريق، دار الإرشاد، البليدة، الجزائر، ١٩٨٩، ص ٩٥.

(١٩) الهضيبي للوسط، مجلة الوسط، العدد (١٨٩) ١٩٩٥/٩/١١، ص ٢٦.

(٢٠) جريدة النور، ٢٤ ربيع الأول ١٤٠٧، ص ٣ قارن بسيف الإسلام البنا، المجتمع عدد ٨٨٤، ١٩٨٧/١٢/٢٢، ص ٢١.

(٢١) مجلة المصور، عدد ٣٢١٣، ٢٩ رمضان ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦/٧/٦م.

(٢٢) محمد حامد أبو النصر، أورده أيمن الظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً، مطبوعات جماعات الجهاد، دون تاريخ، ص ٣٨.

(٢٣) المجتمع، عدد ٨٨٤، ٩ جمادى الأولى، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧/١٢/٢٢م.

(٢٤) قارن بعبد العظيم رمضان، عبد الناصر وأزمة مارس، مكتبة مدبولي، ١٩٧٥، القاهرة، ص ٨٧.

(٢٥) المستقبل، عدد ٣٦٧، السنة ٨، ١٩٨٤/٣/١م، ص ٣١.

(٢٦) قارن بمذكرات عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١٥ - ١٦ و١٢٩ - ١٣٠.

(٢٧) الهضيبي، الوسط، العدد (١٨٩)، تاريخ ١٩٩٥/٩/١١، ص ٢٦.

(٢٨) تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ط ٢، ١٩٩٦، ص١٧٠ قارن مع الأمة في عام: تقرير حولي عن الشؤون السياسية والاقتصادية الإسلامية، مركز الدراسات الحضارية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٣٦٥ و٣٦٦.

(٢٩) انظر، عادل أمين، قانون الأحزاب السياسية في مصر، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٣٧.

(٣٠) حوّى، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٨.

(٣١) قارن مع د. عبد العاطي محمد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢١٠ - ٢١١.

(٣٢) حول ذلك انظر عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٨٥، ص١٨٥ - ١٨٦.

(٣٣) قارن عبد العاطي محمد أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٣ - ٢٣١.

(٣٤) تقرير الحالة الدينية في مصر، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ و٢٩٧ قارن بالأمة في عام: التقرير الحولي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٧.

(٣٥) عبد العاطي محمد أحمد، مصدر سبق ذكره، ٢٥٢ - ٢٦٨.

(٣٦) حول ذلك انظر : القانون أدخل الإخوان المسلمين إلى النقابات والتعديلات تخرجهم منها، الوسط، (العدد١٦٠) ١٩٩٥/٢/٢٠، ص ٢١ - ٢٢ قارن بموقف سيف الإسلام حسن البنا الأمين العام لمجلس نقابة المحامين في العدد نفسه ص ٢٢ - ٢٤.

(٣٧) الأمة في عام : التقرير الحولي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٢ قارن بسيف البنا، المصدر السابق، ص٢٣.

(٣٨) المصدر السابق، ص ٣٥٨ - ٩٥٩ قارن مع عبد العاطي محمد أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٤، ومع الوسط (العدد ١٦٧) ١٩٩٥/٤/١٠، ص ٢٥.

(39) حول المعلومات التفصيلية انظر من وجهة نظر إسلامية، الأمة في عام : التقرير الحولي، مصدر سبق ذكـــره، ص ٣١٧ - ٣٢٨. ومن وجهة نظر مركز دراسات الأهرام، الحالة الدينية في مصر، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(40) قارن بالمصدرين السابقين، الأمة في عام، ٣٢٩ - ٣٣٧ والحالة الدينية، ص ٣٠١ - ٣٠٢.

(41) حول صلة ذلك بمدى قيام مجتمع مدني في مصر أم تأسيس مجتمع إسلامي موازٍ انظر : كاري روسفسكي ويكـــهام، الإســـلام والتعاطي السياسي في مصر اليوم، قراءات سياسية، السنة الرابعة، العدد الرابع، خريف ١٤١٥ هـــ، ١٩٩٤م، ص ٦٥ - ٧٣.

(42) حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة، أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله، دار السلام، بـــيروت، ط ٢، ١٩٧٨، ص ٨٣ - ٨٤.

(43) محمد الغزالي، تعقيب على بحث الصحوة الإسلامية في مصر لمحمد أحمد خلف الله، الحركات الإســـلامية المعـــاصرة في الوطـــن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، بيروت، آذار ١٩٨٩، ص ١٠٠ قارن مع سالم البهنساوي، التكفير بين الأمـــس واليوم، مجلة الغدير، المجلد الثاني، العددان ١٢ - ١٣، آذار ١٩٩١، ص ٦٤ و٧٣ - ٧٤.

(44) مقابلة مع الشيخ عبد العزيز عودة أحد مؤسسي تنظيم "الجهاد" في فلسطين، أجراها الباحث في دمشق قارن مع وجهة نظر أمنيـــة في : فؤاد علام، السادات والمباحث والإخوان، (تحرير كرم جبر)، دار الخيال، ط١، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١١١.

(45) مصطفى مشهور، تساؤلات على الطريق، مصدر سبق ذكره، ص ٨٩.

(46) قارن مع د. رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، دار ســـيناء للنشـــر، القـــاهرة، ط ١، ١٩٨٩، ص ١٠١ و١١٩ و١٢٢.

(47) مجلة الأطباء، سنة ٣، العدد ٩٨، آب ١٩٨٩، ص ٣٣ - ٣٤.

(48) د. رفعت سيد أحمد، النبي المسلح (٢) الثائرون، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ك٢ ١٩٩١، ص٧٥.

(49) حول اتفاق السادات - فيصل ودور عثمان أحمد عثمان انظر : محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، قصة بداية ونهاية عصـــر أنور السادات، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٢٢٧ - ٢٢٩ وحول الاتصالات بشأن التفاهم مـــا بين السادات والجماعة قارن مع عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القـــاهرة، ١٩٨٥، ص ١١٣ - ١١٥ و٢٢٧ - ٢٢٩. وحول الاتصالات السرية قارن مع رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، مصدر سبق ذكـــره، ص ٢٢.

(50) النفيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢.

(51) قارن مع د. رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣.

(52) عبد العاطي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

(53) قارن مع أيمن الظواهري، الحصاد المر، الإخوان المسلمون في ســـتين عاماً، مطبوعات جماعة الجهاد، ص ١ وص ٥٢ - ٥٣.

(54) عبد العاطي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٨.

(55) خليل الشقاقي، المستقبل العربي والفلسطيني بعد حرب الخليج، مجلة قراءات سياسية، السنة الأولى، العددان الثاني والثالث، ربيـــع وصيف ١٩٩١، ص ٤٠ - ٤١ و ص ٧٣.

(56) انظر الوثيقة الصادرة عن اللقاء في مجلة: الغدير، العدد ١٠ - ١١، ك١ ١٩٩٠، ص ٢٤ - ٢٨.

(57) الأمة في عام، التقرير الحولي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٤ - ٣٦٦.

(58) عبد العاطي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٧ - ٢٨٨.

(59) تقرير الحالة الدينية في مصر، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٦.

(60) قارن بـــ: هل دقّت ساعة الإخوان المسلمين، مجلة الوسط، العدد (١٨٤) ١٩٩٥/٨/٧، ص ١٤ - ١٦.

(٦١) الإخوان والجهاد والجماعة الإسلامية، مجلة الوسط العدد (١٦٧)، ١٩٩٥/٤/١٠، ص ٢٤ - ٢٨.

(٦٢) سيف الإسلام حسن البنا (حوار محمد صلاح)، مجلة الوسط، العدد (١٦٠) ١٩٩٥/٢/٢٠، ص٢٢ - ٢٥.

(٦٣) سيف الإسلام البنا للوسط، (حوار محمد صلاح)، مجلة الوسط، العدد (١٨٤) مصدر سبق ذكره، ص ١٦.

(٦٤) الهضيبي للوسط (حوار عبد الله كمال)، مجلة الوسط، العدد (١٨٩)، ١٩٩٥/٩/١١، ص ٢٧.

(٦٥) أورده تقرير الحالة الدينية في مصر، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٦.

(٦٦) صحيفة العربي في ١٩٩٥/٢/١٣، ص ١ أورده عبد العاطي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٩.

(٦٧) قارن مع : الأمة في عام، التقرير الحولي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٧.

(٦٨) مأمون الهضيبي : لا تحالف مع أية جماعة ترفع السلاح، الوسط العدد (١٦٧)، ١٩٩٥/٤/١٠، ٢٦.

(٦٩) عبد العاطي أحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٨.

(٧٠) حول هذا التنظيم مقابلة شخصية في ١٩٩٧/٧/٢٥ مع مصدر داخلي في التنظيم رغب عدم ذكر اسمه. وفي ضوء معلوماتنا الميدانية مع أكثر من مصدر عُماني، فإن هذا التنظيم طرح نفسه بشكلٍ دعوي، وتألف قوامه الأساسي من السنَّة ومن بعض المنتمين إلى المذهب الإبَاضي، وطرح على غرار الخطاب الإخواني التقليدي، التقارب ما بين المذاهب وتجاوزها. والواقع أن الضربة الأمنية فككته نسبياً كتنظيم، إلا أنها لم تفككه كتيار يتنامى اليوم ويتعزز في عُمان.

(٧١) الأمة في عام، التقرير الحولي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧٠ - ٣٧٢.

(٧٢) د. سعد الدين إبراهيم، (مقابلة) مجلة "المجلة"، عدد ٦٨٥، تاريخ ٢٤ - ٣٠ آذار ١٩٩٣، ص ٢٦.

الباب الثالث

جماعة الإخوان المسلمين

ما بعد المحنة

الفصل الأول

سورية
(أصول وتعرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية)

تعود جذور التنظيم القطري السوري للإخوان المسلمين إلى أواسط الثلاثينات من القرن العشرين، حين قرر المؤتمر العام الثالث للجماعة عام ١٩٣٥ "تعميم الدعـــوة في الخارج بمختلف الوسائل"(١). وقد تم في هذا السياق تشكيل عدة جمعيات إسلامية تحت أسماء متعددة مثل "دار الأرقم" في حلب عام ١٩٣٦ و"جمعية الرابطة الدينية" في حمـص و"أنصار الحق" في دير الزور عام ١٩٣٩ و"جمعية الإخوان المسلمين" في عـام ١٩٣٩. وقد اتخذت جميع هذه الجمعيات شكل الجمعية الدعوية الخيرية والثقافية. وترى مصـادر الجيل الثاني في التنظيم الإخواني السوري أن هذه الجمعيات كانت "محليـة" "مسـتقلة" و"منفصلة عن بعضها"(٢) في حين يرى أول مؤرخ مستقل للجماعة أنها لم تكن سـوى واجهات لامركزية للإخوان المسلمين، تعارفت فيما بينها على التسمي بـ"شباب محمد" واجتمعت في مؤتمرات قطرية عامة دورية(٣).

لعل من الأدق القول إن بعض كوادر هذه الجمعيات وليس كلهم كان مرتبطـاً عضوياً بمكتب الإرشاد العام في القاهرة . وقد مثل هؤلاء ما يسمى بلغـة التنظيمـات السرية "ركائز" للجماعة في هذه الجمعيات. وبهذا المعنى اعتمدت الجماعة نظرية "الركز" في تأسيس واجهاتها الجمعياتية السورية، وهي نظرية كان المرشد الأول يعـرف تمامـاً

مفهومها وإن لم يطرح مصطلحها. وقد تمكنت الجماعة عبر تلك "الركائز" من تحويل المؤتمر الدوري الخامس لجمعيات "شباب محمد" في سورية ولبنان عام١٩٤٤(٤) إلى ما يمكننا تسميته بالمؤتمر العام التأسيسي الأول لجماعة الإخوان المسلمين في سورية ولبنان. وكان في طليعة هذه "الركائز" الدكتور مصطفى السباعي سكرتير جمعية الرابطة الدينية في حمص وعمر بهاء الأميري أحد أوائل مؤسسي "دار الأرقم" في حلب وباريس ومحمد الحامد أحد أبرز مؤسسي جمعية الإخوان المسلمين في حماة، وغيرهم. وكانت هذه "الركائز" جميعها على صلة عضوية بمكتب الإرشاد العام في مصر عموماً وبالمرشد الأول حسن البنا خصوصاً.

لا أدلَّ على هذه الصلة العضوية بين انعقاد المؤتمر ومكتب الإرشاد العام من أن مندوباً للجماعة في مصر حضر المؤتمر. وقد قرر المؤتمر توحيد جمعيات "شباب محمد" تحت اسم "الإخوان المسلمين في سورية ولبنان"، وانتخب سكرتيره الدكتور مصطفى السباعي مراقباً عاماً للجماعة، وخلافاً لما يقوله بعض قادة التنظيم الإخواني السوري من أن هذا اللقب يعني خضوع المراقب العام إلى هيئة شورى عامة فإنه ينطوي على الاعتراف بالسلطة العليا للمرشد العام في مصر. ثم تمَّ بين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٦ اندماج جمعيات "الشبان المسلمين" السورية في الجماعة الجديدة. ويستفاد من أسماء اللجنة المركزية العليا التي نشرتها الجماعة عام ١٩٤٥ في تقرير ختامي تحت اسم "أهدافنا ومبادئنا"(٥)، أن بعضاً منها كان من قياديي جمعيات محمد خصوصاً والجمعيات الإسلامية عموماً. وبهذا المعنى أعادت "ركائز" الإخوان المسلمين في الجمعيات الإسلامية بناء هذه الجمعيات وتأطيرها في هيكلية تنظيمية جديدة، تبتعد عن شكل الجمعية الخيرية وتعتمد شكل المنظمة الحزبية الحديثة. وقد عقدت هذه اللجنة أول مؤتمر لها في يبرود عام ١٩٤٦ على هامش معسكر كشفي أو "فتوة"، وتزامن هذا الانعقاد مع إعلان حسن البنا في مصر عن تحول جماعة الإخوان المسلمين من تنظيم مصري إلى تنظيم عالمي إسلامي تحت اسم "حركة الإخوان المسلمين العامة"، وإحداث "الهيئة التأسيسية"

للجماعة التي تنتخب مكتب الإرشاد والمرشد العام ، ومن هنا تم تمثيل التنظيم القطري السوري في عضوية هذه الهيئة بعضوين هما الدكتور مصطفى السباعي المراقب العام في سورية ولبنان ونائبه عمر بهاء الأميري. إلا أن هذا لا ينفي في الوقت نفسه أن الجماعة السورية قد تمتعت فعلياً باستقلال تنظيمي كبير عن مكتب الإرشاد العام في مصر، ويعود هذا الاستقلال إلى سياسة البنا نفسه في العمل اللامركزي، وانخراط مكتب الإرشاد العام بقضايا الوضع السياسي المصري المتوتر، وانشغاله بتناقضاته وانشقاقاته الداخلية حول مسألة الموقف من التحالف مع حزب الوفد. ومن هنا لم تنص الجماعة في سورية خلال طورها التأسيسي على "تطبيق الشريعة" وإن نصت على الإصلاح على أساس الإسلام من خلال "إقامة حكم صالح يزيل مساوئ الاستعمار" "في الحكم والإدارة والسياسة"(٦) وربما يبرز تميزها الأساسي عن تنظيمها الأم في أنها كسرت آليات ما يسمى في نظرية الحزب السياسي بالنمط التضامني (وهو النمط الحزبي الذي يرفض التعددية الحزبية كأساس للعمل السياسي الذي ميز جماعة الإخوان في مصر نمطياً إبان ولاية البنا)، واكتسبت فعلياً شكل الحزب التمثيلي الذي يمثل طرفاً من أطراف النسق التعددي – التنافسي "الليبرالي" ويعمل وفق قواعده ومعاييره.

تجلى هذا التحول الفعلي من النمط التضامني إلى النمط التمثيلي من خلال تشكيل الجماعة عام ١٩٤٩ لـ"الجبهة الإسلامية الاشتراكية" التي تقدمت إلى الناخبين بما يمكن تسميته بأول برنامج شامل ومتكامل للإخوان المسلمين في سورية(٧)، وفازت بموجبه في انتخابات الجمعية التأسيسية عام ١٩٤٩ بأربعة نواب. ويمكن القول بشكل مكثف إن مزايا الإنجاز السياسي من خلال النسق التنافسي التعددي "الليبرالي" يومئذ قد أدت إلى تغذية راجعة لم تكتسب فيها الجماعة مجرد شكل الحزب التمثيلي وحسب، بل واقتربت بها من احتمال تطورها إلى نوع من حزب ديمقراطي إسلامي على غرار نمط الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوربا وأمريكا اللاتينية. وكان مصطفى السباعي على وجه الدقة يعي هذا الاحتمال ويدفع الجماعة باتجاه التطور

نحوه، فقد كانت تجربة الأحزاب الديمقراطية المسيحية الاجتماعية حاضرة في وعيه بدون أدنى شك، إلا أن السباعي فكر على ما يبدو بمضمون أكثر راديكالية لجبهته الإسلامية الاشتراكية. ويمكن تكثيف مواقف جبهته بالدفاع عن النظام الجمهوري في مواجهة مشروع سورية الكبرى، والوقوف ضد مشروع الدفاع المشترك عن الشرق الأوسط، وتبني الحياد الإيجابي، وطرح إصلاح زراعي جذري، والتعاون الاقتصادي والسياسي مع الاتحاد السوفيتي، وطرح الاشتراكية الإسلامية كبديل عن الشيوعية(٨). وفي المشكلة الحساسة علاقة الدين بالدولة، يعود للسباعي نفسه فضل تعديل المادة التي تنص على أن الإسلام دين الدولة في مسودة دستور ١٩٥٠ إلى أن الإسلام هو دين رئيس الدولة، والشريعة الإسلامية مصدر أساسي للتشريع. بل إن السباعي ظل حتى عام ١٩٥٥ على الأقل يدافع عن إسلامية هذا الدستور العلماني، ويعتبره نموذجاً لما يمكن أن تكون عليه دساتير الدول الإسلامية(٩). ورغم معاداته للحركة الشيوعية المحلية فإن صورة السباعي السياسية كانت صورة تامة لشيخ أحمر لا يجد غضاضة في التحالف السياسي مع أحزاب علمانية كالبعث والعربي الاشتراكي. ويفسر ذلك أن محمد المبارك أحد قادة الجماعة وأبرز نوابها قد وصف الجماعة بأنها شراب ماركسي في كأس إسلامية"(١٠).

لقد أدت سياسة السباعي هذه في تحويل الجماعة دفعة واحدة إلى نوع من حزب ديمقراطي إسلامي اجتماعي إلى جدل حاد داخل الجماعة تمخض عنه أول انشقاق عام ١٩٥٤. وتختلف المصادر الإخوانية في تقدير هذا الانشقاق، فبينما يراه البعض محدوداً وغير ذي قيمة(١١) فإن بعضاً آخر يصفه بـ"انقسام خطير وانشقاق كبير"(١٢). وتكمن أهمية هذا الانشقاق في نظرنا، في أنه أبرز لأول مرة تكون معالم مدرستين في التنظيم الإخواني السوري، أخذتا بالتبلور تدريجياً وصولاً إلى القطيعة التامة في الثمانينات.

انشقاق ١٩٥٤ - معالم مدرستين

لا يمكن فهم هذا الانشقاق بمعزل عن شروطه، فإثر حل الشيشكلي للجماعة في ١٦ ك٢ ١٩٥٢، وهو قرار حلها للمرة الثانية بعد حل حسني الزعيم لها عام ١٩٤٩ في سياق حله لجميع الأحزاب، اضطر المراقب العام مصطفى السباعي للجوء إلى بيروت. وأدت إجراءات الشيشكلي إلى اصطفاف معارضيه فيما عرف في الحوليات السورية باسم مؤتمر حمص (أيلول ١٩٥٣). وقبيل هذا المؤتمر اتخذت قيادة الجماعة قراراً بعدم الخوض في الميدان السياسي "الداخلي"[١٣]. من هنا وقّع محمد المبارك على ميثاق حمص بصفته الشخصية وليس بصفته الإخوانية[١٤]. إلا أن قواعد الجماعة شاركت صبيحة إسقاط الشيشكلي في التظاهرات الشعبية في معظم المدن السورية، وساهمت في ٢٧ شباط ١٩٥٤ بمحاصرة برلمان الشيشكلي وإرغامه على حل نفسه بوصفه برلماناً انقلابياً[١٥]. وتحدى محمد المبارك أحد قادتها القرار، ورشح نفسه إلى انتخابات برلمان عام ١٩٥٤، ففصلته الجماعة عن عضويتها. وحين لم يحصل في الاقتراع الأول إلا على ١٠% من الأصوات زجت الجماعة بكل قواها في الاقتراع الثاني فنجح المبارك في البالوتاج، ودعمته الجماعة هنا كـ"مسلم جيد"[١٦].

عارض مصطفى السباعي قرار قيادة الجماعة بانسحابها من العمل السياسي إلا أنه اضطر للالتزام به بوصفه مراقباً عاماً. فقد استهدف القرار تطويق سياسة السباعي. ويبدو أن توتر العلاقة ما بين الجماعة وعبد الناصر في مصر قد لعب دوراً في هذا القرار، إذ وجه المرشد العام الثاني حسن الهضيبي شعب الجماعة على مدى عام ١٩٥٤ للابتعاد عن العمل السياسي الداخلي[١٧] في محاولة لاتقاء ضربة عبد الناصر له، ولعله قد ضغط على القيادة السورية كي تلتزم باستراتيجية مكتب الإرشاد العام في مرحلة من أكثر

المراحل السياسية صخباً في سورية ما بعد الاستقلال. غير أن قرار الانسحاب من العمل السياسي والتفرغ للتربية ارتبط في الوقت نفسه بمحاولة تجنيب الجماعة الانشقاق الذي كان محتدماً في التنظيم المصري بين الإخوان المؤيدين لعبد الناصر والإخوان المعارضين له. فخلال حل الشيشكلي للجماعة برز اتجاه راديكالي شاب في الجماعة يعبر عن صفها الثاني، يعترض على أسلوب قيادة السباعي الليبرالية ويشكك بسلامتها وجدواها، وتحالفاها مع المؤسسات والأحزاب العلمانية، ويدعو إلى إعادة النظر جذرياً بها واتباع أسلوب راديكالي في العمل الإسلامي. وقد قاد هذا الاتجاه ثلاثة من كوادر الصف الثاني على رأسهم عبد المجيد الطرابلسي (وزير الأوقاف السوري لاحقاً)، إذ حاولت مجموعة الطرابلسي أن تشكل جهازاً سرياً خاصاً على غرار النظام الخاص في مصر، يعمل كأداة ردع للجماعة في مواجهة خصومها(١٨). ويبدو أن فكرة الجهاز السري الخاص وهي شيء آخر غير فكرة الجوالة أو الكشافة أو الفتوة قد نشأت تحت تأثير بعض كوادر الجهاز السري المصري المقيمين في قواعد الإخوان السوريين. وقد قام هؤلاء فعلياً بإجراء بعض التدريبات العسكرية لبعض الشبان الإخوان دون إذن من القيادة. غير أنهم حصلوا من بعض أعضاء القيادة المحلية في مركز حماة على ما يسمى بـ"إذنٍ ضعيف"(١٩). أما التأثير الثاني فقد أتى من جهة حزب التحرير الذي شكله تقي الدين النبهاني، وتبنى فيه مفهوماً نخبوياً أو طليعياً يقوم على السرية والانضباط الحديدي والانقلابية. وقد مارس هذا الحزب ضغطاً على قواعد الإخوان، ووصف جماعتهم بأنها من نوع الجمعيات الخيرية التعاونية. وفي هذا السياق الضاغط والمعقد عَّبر المنشقون عن تحدي قيادات الصف الثاني للقيادة "التقليدية". ورغم أن قيادة السباعي طوَّقت الانشقاق وفصلت رؤوسه، فإنه أبرز تكوناً جنينياً لمعالم مدرستين في الإخوان المسلمين السوريين هما المدرسة التقليدية "الليبرالية" التي تعمل بالوسائل السياسية والبرلمانية والدعوية والتي مثّلها السباعي خير تمثيل، ومدرسة راديكالية اعتراضية تؤمن بأساليب العمل الانقلابية والعنفية. وقد ظهر الصراع ما بين هاتين المدرستين بوضوح مرتين على الأقل في عصيان

حماة عام ١٩٦٤ وفترة ١٩٧٦ - ١٩٨٢ التي تورط فيها التنظيم الإخواني العام بحرب عصابات مسلحة ضد السلطة في سورية.

- عودة الجماعة إلى السياسة ، انتخابات ١٩٥٧ :

كانت المرحلة التي أعلنت فيها الجماعة انسحابها من العمل السياسي من أكثر المراحل صخباً في تاريخ سورية، إلا أن تناقضات هذه المرحلة وتعقيداتها أرغمتها على الانخراط فعلياً في العمل السياسي من جديد. فإثر الاصطدام ما بين المرشد العام الثاني الهضيبي وعبد الناصر تحول التنظيم السوري إلى قاعدة خلفية لحركة الإخوان المسلمين العامة. وقد تعاطف الرأي العام السوري حكومة وبرلماناً وأحزاباً مع الإخوان في مصر، إذ لم تكن صورة عبد الناصر ١٩٥٤ في سورية سوى صورة دكتاتور متعطش للسلطة ويعمل لحساب الدوائر الأنكلو-أميركية. ومن هنا فتحت سورية أبوابها لقيادات الإخوان، وإثر إعدام عبد الناصر لقيادات الإخوان وبطشه الكامل بهم بنتيجة ما سمي بـ"حادث المنشية" (تشرين الأول ١٩٥٤) هاج الرأي العام السوري بمسيرات الاحتجاج. وكان قرار البعث المشاركة في هذه المسيرات إلا أنه تحت ضغط الحوراني الذين كان يصفهم بـ"عملاء رجعيين" اكتفى بإصدار بيان إدانة فقط[٢٠] ولم يمنع ذلك أعضاءه من المشاركة في تلك المسيرات في حين شارك فيها الشيوعيون بكل قواهم. وانعكس عطف الرأي العام السوري على قضية الإخوان في مصر، بإصدار قرار إلغاء حل الجماعة في سورية في ٨ حزيران ١٩٥٥ وعودتها إلى العمل قانونياً.

أخذت صورة عبد الناصر إثر تصديه لحلف بغداد وتأميم القناة والعدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ تتغير من صورة دكتاتور إلى صورة بطل قومي، مما أربك الجماعة وأدخلها في سياسة جديدة يمكن وصفها بسياسة الموادعة مع عبد الناصر. غير أن السباعي تخطى حدود الموادعة إلى حدود التأييد التام رغم بعض التوترات. وسرعان ما برز السباعي كأبرز وجهٍ معارض لما سمي بالسيطرة الشيوعية على سورية رغم راديكاليته وصورته

كشيخ أحمر. وحاول السباعي أن يُدخل الإخوان المسلمين في اختبار قوة من خلال الانتخابات التكميلية التي جرت في أيار ١٩٥٧. كان مرشح التجمع القومي أو الجبهة الوطنية التي تحكم سورية من خلف الستار في انتخابات دمشق هو رياض المالكي (بعثي) في حين ساند حزب الشعب السباعي. وفاز المالكي بأغلبية ضئيلة على السباعي، إذ حصل السباعي على ٤٧% من الأصوات(٢١). مما أثر بإصابته بشللٍ جزئي. وخلافاً لما هو شائع، دعم عبد الناصر وأجهزته الناشطة في سورية مرشح التجمع القومي ليس لأنه ضد السباعي بل كي يضمن مضي البعث في مشروع الوحدة. وهو ما يفسر أن عبد الناصر سرعان ما أبدى اهتماماً ودياً بالإخوان السوريين، وحرص على أن يحاط السباعي بالعناية والرعاية، وأن يكسب ود الإخوان(٢٢) المزقين ما بين عقدهم المريرة من عبد الناصر وتأييدهم فعلياً لسياسته.

كان السباعي يفكر بمعايير المستقبل، فحاول تفكيك هذه العقد، وأن يجعل الولاء لعبد الناصر ولاءً لسياسة الإسلام، وقد حاول أن يرغم الجماعة على التمسك بهذه الرؤية. وحين أخذت سورية تهرول بكل عجلاتها نحو الوحدة مع مصر طرداً مع احتدام الصراع الدولي على سورية، وجد الإخوان المسلمون أنفسهم يؤيدون الوحدة. لقد فضَّلوا حكم عبد الناصر على حكم اليسار والشيوعيين والبعثيين الذين كانت شريحتهم "الاشتراكية"(الحورانية) تُكنُّ لهم كل الحقد. وأما ما تم فعلياً داخل التنظيم الإخواني عشية الوحدة، فهو أن مراكز الإخوان ظهرت في وضعية الانحلال الفعلي، وحين تم حل الأحزاب، أعلنت الجماعة إثر نقاش داخلي حاد عن حلِّ نفسها، ووصلت درجة الحل إلى أنه "لم يكن فيه أحد يسمح لنفسه أن يتكلم في هذا الموضوع"(٢٣). في الوقت الذي حاول فيه كمال رفعت أن يرضي الإخوان باستشارتهم بمشروع الدستور. والواقع أن السباعي الذي حرص على عدم تكرار أخطاء الإخوان مع عبد الناصر حرص على أن يكون الحل فعلياً. أثبت السباعي التزاماً عالياً بالوحدة، وأصدر كتابه "اشتراكية الإسلام"(٢٤) عام ١٩٥٩، ولا يعبِّر السباعي هنا عن وجهات

نظر جديدة بقدر ما يبلور وجهات نظره الراديكالية التي تميز بها منذ عام ١٩٥٠ تحت قبة البرلمان وفي حين أن الجديد في كتابه هو إيجاد غطاء شرعي إسلامي لقانون الإصلاح الزراعي الذي أصدره عبد الناصر بل وشرعنته لمبدأ التأميم قبل أن يطبقه عبد الناصر. وقد تبنت الأجهزة الناصرية الكتاب ووزعته، وتحول إلى نوع من بيان يعبر عن إيديولوجية الدولة الناصرية، إلى درجة أنه لفترة طويلة كان يوصى به ويعرض على كل الباحثين داخل الأزهر وخارجه كأكثر الشروح والبيانات لصلة الاشتراكية بالإسلام[٢٥].

- الإخوان والانفصال والناصرية :

حدث الانفصال السوري في ٢٨ أيلول ١٩٦١ ووقّعت على وثيقته جميع الأحزاب السياسية في سورية باستثناء الإخوان المسلمين الذين عارضوه منذ اللحظة الأولى[٢٦]. ويبدو أنه كان لعبد الناصر دخْل في ذلك، إذ إثر إخفاقه في استقطاب عفلق ضد الانفصال، فإنه وسَّط لهاد القاسم صديقه وصديق القادة الإخوانيين السوريين من أجل أن تعارض الجماعة الانفصال[٢٧]. ولعل هذا الاتصال التقى مع تخوف الجماعة من أن يشكل الانفصال مدخلاً لعودة الشيوعيين والبعثيين (تحديداً شريحتهم الاشتراكية الحورانية) إلى الدولة، في سياق كان فيه الإخوان بشكل تام إلى جانب عبد الناصر في صراعه مع الشيوعيين لا سيما في العراق. لقد حدث جدل داخلي حاد في أوساط قادة الجماعة حول الموقف من الانفصال، فهي وإن حلّت تنظيمها فإنها حافظت على الصلات الشخصية ما بين كوادرها، وتم حسم هذا الموقف بعدم وضع الجماعة في مواجهة الناصرية أو التيار الوحدوي العام الجارف الذي كان عنوانه الوحيد: إعادة الجمهورية العربية المتحدة. ومن هنا عمل بعض كوادرها في المنظمات الوحدوية الناصرية التي أخذت تتشكل لمواجهة الانفصال، مثل عبد الرحمن عطبة الذي انضم إلى "الخماسي الناصري" أو "الجبهة العربية المتحدة"[٢٨]، إلا أن

مأسسة الساسة السوريين للانفصال سياسياً ودستورياً، دفعت أغلب القوى بما فيها تلك المعارضة للانفصال إلى الاشتراك في الانتخابات النيابية مثل حركة القوميين العرب نفسها التي وصل أحد وجوهها إلى البرلمان. وقد فازت الجماعة بعشرة مقاعد، وكان ترتيب عصام العطار (٢٨٤٠٤ صوتاً) هو الثالث بعد خالد العظم (٣٣٢٧٨ صوتاً) ومأمون الكزبري (٣١٩٣٥ صوتاً) مما يعكس قوتها النسبية في دمشق في حين سقطت قائمتها كلياً في حماة والتي تشكلت على قاعدة مواجهة الاشتراكيين (الحورانيين) في حين أن ترتيب وجهها البارز الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في حلب كان الخامس، حيث حصل على (٢٠٤٧١ صوتاً)[٢٩].

حملت الكتلة الإخوانية البرلمانية اسم "الكتلة التعاونية الإسلامية" التي ترأسها العطار نائب المراقب العام في حين كانت تحمل في برلمان ١٩٤٩ اسم "الجبهة الإسلامية الاشتراكية" واتخذت الكتلة الجديدة مواقف يمينية وسطية من قانون تعديل الإصلاح الزراعي الذي كان في حقيقته تصفية للقانون في حين كان موقف الإخوان في برلمان ١٩٤٩ راديكالياً. ومن هنا استنكف الإخوان عن التصويت، وساهموا بتمرير مشروع التعديل، وأبرزت مواقف ممثلهم زهير شاويش مفاهيم وأفكار فقهية محافظة وتقليدية بالقياس إلى راديكالية مفاهيم السباعي الفقهية ومرونتها وانفتاحها[٣٠]. لقد عكست مواقف الكتلة التعاونية أي الإخوانية سيطرة قيادة يمينية مدينية دمشقية على سلطة القرار التنظيمي والسياسي في الجماعة.

في سياق الاستقطاب ما بين الوحدويين والانفصاليين في فترة (٢٨ أيلول ١٩٦١ و٨ آذار ١٩٦٣)، تفادى العطار وضع الجماعة في مواجهة عبد الناصر ، والحقيقة أنه لم ينطق وفق ملاحظات خالد العظم بأية كلمة ضد عبد الناصر، لا في خطبه المسجدية ولا في تصريحاته الصحفية ولا في أحاديثه الجانبية مع النواب. ولم يتمكن خالد العظم هذا الإقليمي السوري التام أن ينتزع أية إشارة من العطار ضد عودة الوحدة [٣١] بل عارض

العطار محاولة الشيخ مكي الكتّاني رئيس رابطة العلماء الذي كان من أوائـــل مؤيـــدي الانفصال(٣٢) لتشكيل حركة تضم الإخوان وبعض السياســـيين وأربـــاب الفعاليـــات الاقتصادية ضد الناصرية(٣٣) مع أن هذه الرابطة شبه إخوانية إذ تشكلت عـــام ١٩٤٦ بمبادرة من الإخوان المسلمين.

شاركت بعض قيادات الجماعة عملياً في التنسيق السري مع الأجهزة المصرية ضد الحكومة الانفصالية، ودعمت هذه القيادات المسيطرة علـــى نقابـــة المعلمـــين حركـــة الإضرابات لا سيما منها إضراب المعلمين. وكانت جميع هذه الإضرابات سياسية تتخـــذ النقابية المطلبية مدخلاً لإسقاط الانفصال. ويمكن التكثيف بأن الجماعة "تحالفت طيلـــة فترة الانفصال مع الناصريين في مواجهة الشيوعيين والاشتراكيين في الانتخابات الطلابيـة والعمالية"(٣٤) ومن هنا استمرت صحيفة "اللواء" بالصدور إثر ثورة ٨ آذار ١٩٦٣، ولم يشمل قانون العزل السياسي الذي أصدره الفريق لؤي الأتاسي رئيس مجلس قيادة الثورة قادة الإخوان بوصفهم قوة وحدوية أي معادية للانفصال. ألا أن استبعادهم من قـــوام "الجبهة القومية"(٣٥) التي كان من المقرر تشكيلها عزلهم من الناحية الفعليـــة سياســـياً. ويبدو أن القوى الناصرية المشاركة في قوام هذه الجبهة التي لم تتخط حـــدود إعـــلان التشكيل، قد ساهمت بهذا العزل في ضوء توجيه الأجهزة الناصرية، في سياق احتدام مـــا اصطلحنا على تسميته في كتابنا "حركة القوميين العرب" بالحرب العربية الباردة ما بـــين عبد الناصر والسعودية بنتيجة حركة ٢٨ أيلول ١٩٦٢ في اليمن والتدخل العســـكري المصري فيه. إذ أخذ التنظيم الإخواني السري اليمني من خلال وجهه البـــارز والمؤثـــر القاضي محمد محمود الزبيري يمثل قطب معارضي استمرار الوجود المصري في اليمن منـــذ عام ١٩٦٣. فقد كانت حركة ٢٨ أيلول ١٩٦٢ مرتبطة في الاستراتيجيات الناصريـــة بالرد على الانفصال في سورية.

الإخوان والبعث

خلافاً لما هو شائع، فإن البعث والإخوان رغم اختلاف المنطلقات الإيديولوجية، فإنهما تعاونا في فترة في المجال السياسي الوطني على قاعدة الموقف المشترك من مشروع سورية الكبرى، والأحلاف وقضية فلسطين والإصلاح الزراعي ومقاومة الدكتاتوريات العسكرية. وربما يعود أبرز تعاون إلى ١٢ أيلول ١٩٤٧ حين نظمت الجماعة مؤتمراً شعبياً في المسجد الأموي للرد على قرار تقسيم فلسطين. وقد أصدر المؤتمر "ميثاقاً" تشكلت بنتيجته "اللجنة المؤقتة للدفاع عن فلسطين". وكان صلاح الدين البيطار ممثل البعث في هذه اللجنة. وخلال صدام الجماعة مع ضباط ثورة ٢٣ تموز ١٩٥٢ في مصر، وقف البعث إلى جانب الجماعة، بل إنه ميدانياً في سياق الصراع مع الحركة الشيوعية المحلية كان يرى الإخوان أقرب إليه من الشيوعيين. وقد شجب البعث عملية إعدام عبد الناصر لقادة الجماعة. إلا أن السمة العامة للعلاقة ما بين الإخوان والبعث كانت سمة التوتر والمواجهة الدامية.

• عصيان حماة – بروز التيار الاعتراضي أو الجهادي (كتائب محمد) :

واجه البعث بعد ما بات يعرف في الحوليات السورية بثورة ٨ آذار ١٩٦٣ تحدين أساسيين هدّدا بنسف سلطته، وهما التحدي الناصري الذي استطاع أن يستقطب عدداً كبيراً من البعثيين والتحدي الإخواني. وقد ارتبط التحدي الناصري بحركة ١٨ تموز ١٩٦٣ الدامية (حركة جاسم علوان الثانية) التي سار البعث بنتيجتها في الطريق القاتل: طريق احتكار السلطة، في حين ارتبط التحدي الإخواني بعصيان نيسان ١٩٦٤ في حماة الذي قاده التنظيم الإخواني المحلي في حماة واستمر ٢٩ يوماً. ولمعرفة هذا التحدي الأخير

وارتباطه بمركز حماة لا بد من التوقف بشكل سريع إلا أنه مكثف ودقيق أمـــام تطـــور التنظيم الإخواني المحلي في حماة.

سيطر الاشتراكيون (الحورانيون) وهم أعضاء حزب الشباب الســـابق فـــالعربي الاشتراكي الذي اندمج مع البعث في مطلع عام ١٩٥٣ على الحركة الطلابية. ولا يعـــني ذلك عدم تواجدٍ للإخوان في القطاع الطلابي، إلا أنهم ظهروا في حماة لأول مرة كقـــوة طلابية منظمة بُعيد سقوط الشيشكلي في ٢٥ ك٢ ١٩٥٤. ففي عام ١٩٥٢ مثلاً كـــان وجود الإخوان المسلمين في ثانوية ابن رشد التي تضم ألف طالب منعدمة ودون أي قيمة في حين أصبح مثلاً في صف الرياضيات للشهادة الثانوية في ثانوية أبي الفداء عام ١٩٥٤ سبعة وعشرون طالباً إخوانياً من أصل واحد وثلاثين طالباً(٣٦).

تميز الوضع السياسي في مدينة حماة باســـــتقطاب حـــاد مـــا بـــين الإخـــوان والاشتراكيين. واتخذ الصراع التقليدي ما بينهما شكل عنفٍ سياسيٍ متبادل، استُخدمت فيه الأسواط والعصي والسكاكين وأحياناً المسدسات. وفي حـــوالي منتصـــف ١٩٥٤ حاصر الاشتراكيون في منطقة معرة النعمان المسجد الذي يخطب فيه سعيد رمضان عضو الوفد الإخواني المصري الذي كان المرشد العام الثاني الهضيبي علـــى رأســـه. ونكايـــة بالاشتراكيين دعم إخوان حماة رغم قرار قيادتهم الإقطاعي الشاب عبد الرحمن العظـــم، وضمَّت قائمة العظم وجهاً من أبشع وجوه الإقطاعيين السوريين هو حسني الـــبرازي. وتفسر حدة الصراع اليومي ما بين الإخوان والاشتراكيين أن أكرم الحوراني قد ضغـــط على قيادة البعث عام ١٩٥٤ وتحديداً على الأستاذين عفلق والبيطار، كي لا يشـــارك الحزب في المظاهرات الاحتجاجية على إعدام عبد الناصر لقـــادة الإخـــوان في مصـــر، فاتخذت القيادة موقفاً وسطاً هو تأييد المظاهرات لكن من دون الاشتراك فيـــها. وقـــد وصف الحوراني خلال ذلك الإخوان بـــ"الرجعيين العملاء" ودعا إلى مباركة "ســـحق عبد الناصر لهم"(٣٧).

صبغ ذلك التنظيم الإخواني الحموي المحلي بالمحافظة والشراسة والاعتراضية، إذ كان قوامه الطلابي ابن مواجهة يومية حادة مع الاشتراكيين. ولعل هذه المواجهة تفسر إذْن قيادة مركز حماة بشكل غير رسمي لشباب الإخوان بتشكيل نواة جهاز خاص عام ١٩٥٤ تحت إشراف أحد كوادر الجهاز الخاص المصري، وتولت هذه النواة مهاجمة المسارح والحفلات الغنائية الراقصة. ونظم اثنان من أبرز نشطاء هذا الجهاز وهما الشيخ مروان حديد والشيخ سعيد حوّى عصيان حماة (نيسان ١٩٦٤).

بدأ العصيان في شكل إضراب طلابي قاده مروان حديد المسؤول عن التنظيم الطلابي الإخواني في ثانوية عثمان الحوراني إحدى أكبر ثانويات المدينة. وتحول الإضراب إلى عصيانٍ مدنيٍ شاملٍ استمر مدة ٢٩ يوماً، وشارك فيه الناصريون، والاشتراكيون خصوم الإخوان الألداء. واعتصمت مجموعة مروان حديد بجامع السلطان واشتبكت مع وحدات الجيش، وعرضت الأجهزة الناصرية في مصر والعراق على الإخوان دعمهم بالسلاح، ووفرت لهم ملجأً في العراق إبان حكم عبد السلام عارف.

كانت حماة مهيأة بحكم الاحتقان السياسي الحاد لهذا العصيان الشامل، إذ وصلت العلاقة ما بين الناصريين والبعث إثر حركة ١٨ تموز ١٩٦٣ إلى قطيعة دامية حين أُقصي الاشتراكيون عن أي موقع في السلطة. إلا أن العوامل الإيديولوجية لعبت دوراً خاصاً في قيادة شباب الإخوان المتطرفين للعصيان، فقد أصيب هؤلاء الشباب بالذعر من طرح يسار البعث في مؤتمريه القومي السادس والقطري الأول (١٩٦٣) لبرنامج اقتصادي واجتماعي وثقافي راديكالي، وتخوفوا بشكل خاص أن يؤدي تطبيق هذا البرنامج إلى إلغاء مادة التربية الإسلامية والأوقاف وقانون الأحوال الشخصية[٣٨]. وساهمت مقالات زكي الأرسوزي التي كان يؤكد فيها مفاهيمه التقليدية التي طرحها منذ الأربعينات عن أن الجاهلية هي العصر الذهبي للأمة العربية في استفزاز الإخوان.

ما يهمنا من هذا العصيان هو أنه أبرز تكون تيار اعتراضي أو جهادي أو عنفي في التنظيم الإخواني الحموي حمل داخلياً اسم "كتائب محمد عليه الصلاة والسلام" وهي سلف "الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين" لاحقاً. وإذا كان انشقاق عام ١٩٥٤ قد أفرز تكون ملامح مدرستين في التنظيم الإخواني السوري فإن هذه الملامح أخذت تتبلور من خلال عصيان حماة. ومن هنا ما يزال الجدل حين يثار مستمراً حول مدى مسؤولية الجماعة كتنظيم عن العصيان. إن قادة العصيان يدعون أن القيادة وافقت عليه وفوَّضت مركز حماة بالتصرف في حين تنفي هذه القيادة ذلك وتنكر أي دخل للجماعة به. والأقرب للواقع أن قادة العصيان حصلوا على إذْن أحد أعضاء القيادة إلا أنه من المشكوك فيه أن يكونوا قد حصلوا على إذن القيادة كمؤسسة. وما يرجِّح هذه الرؤية أن العصيان ظل محلياً رغم أنه استمر ٢٩ يوماً. وهو ما يفسر أن محاولة إخوان حماة لتحريك دمشق معقل العطار قد باءت بالفشل. بل ردت قيادة العطار على الحمويين بأنها لا تؤمن بالوصول إلى السلطة إلا بالوسائل الديمقراطية ولو كلفها ذلك خمسمائة عام من الانتظار(٣٩). فقد كان مأثوراً عن العطار قولته الشهيرة إن مثقفاً لديه أهم من كتيبة دبابات. إلا أن استراتيجية العطار السلمية في العمل الإسلامي لم تمنع في بعض الأحيان تأييده لعمل انقلابي أو عنفي وإن تميز بتراجعه السريع عن ذلك وعودته إلى أسس استراتيجيته التقليدية.

• اعتصام المسجد الأموي واستغلال صراعات البعث :

لم تغير وفاة الدكتور مصطفى السباعي المراقب العام في ٣ ت، ١٩٦٤ من واقع قيادة نائبه عصام العطار الفعلية للتنظيم. غير أن العطار أصبح هنا بشكلٍ آلي مراقباً عاماً ورئيساً في الآن ذاته للمكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في البلاد العربية في حين أصبح أمين يكن وهو ملاك متوسط من حلب نائباً له في سورية. وقد منعت السلطة في نهاية عام ١٩٦٤ عصام العطار من دخول سورية بعد إنهائه لمناسك الحج، فاختار بيروت

ملجأً له، ووقع عبء العمل الشاق في الداخل على قيادة رباعية ثم ثلاثية سرية ترأسها أمين يكن نائب المراقب العام. وقد تمتعت هذه القيادة فعلياً بصلاحيات مطلقة مع أن صلتها مع المراقب العام في بيروت ظلت منتظمة[٤٠]، وألغت عملياً دور مجلس الشورى.

همّشت الحقبة الناصرية الإخوان في كل مكان وطوقتهم سياسياً لا سيما إثر إلقاء أوراقهم في السلة السعودية إبان الحرب العربية الباردة في الستينات، وفي حين تبنت الأجهزة الناصرية كتاب "اشتراكية الإسلام" فإن الجماعة تخلت عنه وأخذت تنصح أعضاءها بقراءة رد الشيخ محمد الحامد عليه الموسوم بـ"نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام". إلا أن الصراع الضاري المركب المستويات والوجوه، والمحتدم داخل البعث ما بين اللواء (صلاح جديد) والفريق (أمين الحافظ) والذي اعتبر صراعاً ما بين يسار البعث ويمينه قد فتح إمكانية أن يحاول الإخوان أن يلعبوا دوراً في هذا الصراع ويوظفوه لصالحهم. ففي سياق التوتر الطائفي الذي انخرط فيه الحافظ بشعبويته المعروفة وتشجيعه العلني على عصيانٍ مدني، نسق بعض ضباطه (المحسوبين على القيادة القومية) مع الإخوان لا سيما في حماة التي يقود منطقتها أحد ضباط الحافظ. وقد استعد ضباط الحافظ لوضع الأسلحة تحت تصرف الإخوان[٤١]، لا سيما إثر اعتقال مصطفى طلاس قائد لوائه في حمص المحسوب على "القوميين" والذي كان أحد شرارات قيام حركة ٢٣ شباط. وقد راهنت قيادة الداخل على استثمار هذا الصراع ومحاولة الاستيلاء على السلطة انقلابياً وتنصيب عصام العطار رئيساً للجمهورية[٤٢]. إلا أن "الشباطيين" (الذين قادوا حركة ٢٣ شباط ١٩٦٦) أحكموا سيطرتهم، وتبنت شرائحهم المسيطرة على الحزب خطاباً يسارياً عاتياً أرعب المجتمع المحافظ في سورية، مما أدى إلى شبه اعتصام في الجامع الأموي في دمشق بطش به الشباطيون، ورغم أن الإخوان كجماعة أو كتنظيم لم يكن لهم دور في تخطيط هذا الاعتصام الذي دعا إليه الشيخ حبنكه (من فئة العلماء) بل كان لهم دور كأفراد، فإن الشباطيين اعتقلوا كافة القيادات السياسية المعارضة وطالت حملتهم "كل

الصف الإخواني الأول في سورية" ولم يتم الإفراج عنهم إلا بعد نكسة حزيران ١٩٦٧[٤٣]. إلا أن الاعتقالات تجددت في صفوفهم إثر تشكيل المعارضة الناصرية والقومية للجبهة الوطنية التقدمية عام ١٩٦٨ مع أنهم لم يوافقوا على الاشتراك فيها رغم دعوتهم إليها.

أصبح صلاح جديد شبحاً مرعباً لجميع المعارضين. من هنا أيد هؤلاء المعارضون إبان ما يعرف في حوليات البعث بـ"أزمة الحزب" عام ١٩٦٩ - ١٩٧٠ الأسد في صراعه ضد جديد. وكان عصام العطار بين هؤلاء المؤيدين[٤٤]، إذ أمل أن يفضي الصراع إلى إزاحة جديد وتولي قيادة بعثية معتدلة للسلطة غير أن موقف العطار لم يكن فاعلاً إذ انفجر التنظيم الإخواني السوري وتشظى إلى ثلاث مجموعات.

• الانشقاق الكبير – الجماعة ثلاث جماعات (١٩٧٠ – ١٩٧٥) :

يمثل هذا الانشقاق ثاني انشقاق في التنظيم الإخواني السوري إلا أنه يختلف عن انشقاق ١٩٥٤ في أنه كان انشقاقاً أفقياً وعمودياً عانت منه الجماعة على مدى خمسة أعوام على الأقل. وقد تحكم بهذا الانشقاق عوامل إخوانية داخلية عديدة، من أبرزها تفكير قيادة الداخل بالاستغناء عن قيادة العطار غير الفعالة، وخلافها حول مدى جواز أن يكون المراقب العام خارج القطر[٤٥]، مما عكس الصراع حول السلطة في التنظيم. ففي أواخر عام ١٩٦٨ طرح المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في البلاد العربية وهو هيئة ترأسها السباعي في البداية ثم العطار لتنسيق العلاقة ما بين التنظيمات القطرية الإخوانية في ظل غياب مكتب الإرشاد العام، مسودة تقرير تنظيمي افترض بها أن تناقَش في مؤتمر إيديولوجي يعقد بعد عام، ويحدد موقف الإخوان من أبرز المسائل الخلافية بينهم وهي مسألة السرية أو العلنية، والدعوة السلمية أم اللجوء إلى العنف، ومفهوم الشورى في الحركة الإسلامية وهل هي مُلْزِمة أم مُعْلِمة ؟ إذ لم يكن موقف الإخوان إبان ما يعرف إخوانياً بالمحنة الكبرى (١٩٥٤ - ١٩٧١) موحداً حول هذه المسائل، بل إن

طريقة طرح هذه المسائل وصياغاتها تبرز ما سميناه بمدرستين إخوانيتين قابلتين للصدام والانشقاق.

تجاوب التنظيم السوري مع المذكرة، إذ كان هناك إجماع على أن نظامه الأساسي الذي وضعه السباعي بشكل ينسجم مع نسق تعددي - تنافسي "ليبرالي" قد أصبح متقادماً. واحتدم الصراع الداخلي حول مسودة النظام الأساسي الجديد، واندمج في واقع الأمر في صراع آخر ما بين نائب المراقب العام (أمين يكن) والمراقب العام (عصام العطار) حول بناء قاعدة إخوانية تحت راية فتح في الأردن. وكي نستوعب مجريات ذلك لا بد من التوقف بدقة عند مشكلة القاعدة الفدائية التي كانت شرارة انقسام التنظيم السوري وانهيار المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في البلاد العربية كمؤسسة نهائياً.

كان المكتب التنفيذي منقسماً حول هذه القاعدة ما بين الكويتيين والأردنيين المتحمسين لها وبين الفلسطينيين والسوريين المعارضين لها. وقد تبنى التنظيم الفلسطيني موقف المعارضة انطلاقاً من الرؤية الإخوانية التقليدية التي ترى أن تحرير فلسطين لا يتم إلا عبر بناء الوحدة الإسلامية، وهي رؤية لا تختلف بنيوياً عن رؤية حركة القوميين العرب التي كانت ترى أن تحرير فلسطين لا يتم إلا عبر بناء الوحدة العربية. إلا أنه تحت ضغط المتحمسين أقر المكتب على خلاف تشكيل هذه القاعدة وتعهد العطار رئيس المكتب والمراقب العام السوري بمشاركة رمزية سورية في القاعدة في حين أن قيادة الداخل برئاسة أمين يكن نائب المراقب العام رفضت ذلك جملة وتفصيلاً[٤٦]، إلا أن مروان حديد مرشد "كتائب محمد" الإخوانية تحدى قرار قيادة الداخل، واتصل بالمراقب العام مباشرةً في عمّان من أجل تشكيل القاعدة وجعلها إطاراً تدريبياً لشباب الإخوان تحت اسم الجهاد. وقد تشكلت هذه القاعدة بالفعل تحت راية فتح بقيادة الدكتور إسحق الفرحان (الأردن)، وشارك فيها خلافاً لقيادة الداخل حوالي ثلاثين كادراً

سيتشكل منهم القوام النخبوي القيادي لـ"الطليعة المقاتلة" لاحقاً، بينما يرى مراقبون إخوانيون أن معظم هؤلاء تم تجنيده من الإخوان الفارين خارج سورية(٤٧).

فجَّر موضوع القاعدة الفدائية دفعةً واحدة كل قضايا الخلاف التي اندمجت فيما بينها بشكل مركب، وأخذت أشكال فهمين مختلفين كلياً للعمل الإسلامي أو ما سميناه بمدرستين. وكان من مفعولات هذا التفجير أن استقال العطار وأقام في آخن بألمانيا الغربية. وحاول "حكماء" الجماعة أن يوقفوا تدهور الوضع التنظيمي، فشكلوا مجلس شورى مؤقت حدَّدت دورته بعام واحد، وقرر المجلس إعفاء القيادة السابقة بما فيها العطار من مهامِّها وتكوين قيادة مؤقتة تشرف على انتخابات المراكز ومجلس الشورى والمراقب العام الجديد.

لم تستطع هذه القيادة أن تعمل، إذ وصل الوضع التنظيمي إلى أقصى درجات التفسخ والانحلال، فتشظت الجماعة إلى ثلاث جماعات، وهي "جماعة حلب" التي انتخبت عبد الفتاح أبو غدة مراقباً عاماً و"جماعة دمشق" التي تمسكت بالعطار والتفت حول نائبه الدكتور حسن الهويدي (دير الزور) وما سمي بمراكز الحياد (أي الحياد خارج جماعة حلب ودمشق) التي شملت يومئذ حماة وإدلب ودير الزور. وكانت عواطف مراكز الحياد متباينة ما بين العطار (جماعة دمشق) وأبو غدة (جماعة حلب) في حين برز بينها اتجاه يدعو للتخلص من القيادتين. وقاد مركز حماة بقيادة الشيخ مروان حديد هذا الاتجاه، وتحويل مراكز الحياد إلى ما سمي بالمراكز المتفقة. وقد أبدى هذا الاتجاه إرادة واضحة في السيطرة على التنظيم، إذ اعتبر نفسه محور الشرعية والتوحيد، فتتلخص فكرته في أن وضع الطرفين المنشقين ليس شرعياً من الناحية النظامية، وأن مراكز الحياد تقبل الاندماج مع من يقبل موقفها على أن يتم إجراء انتخابات جديدة في المراكز غير المتفق على شرعيتها. وبذلك شكلت مراكز الحياد كتلة إخوانية تنظيمية ثالثة نسقت فيما بينها وعقدت ما يسمى إخوانياً بمجلس شورى المراكز المتفقة، الذي لم يكن سوى مجلس

جماعة ثالثة. وقد فشلت كل الوساطات الإخوانية العربية في رأب الصدع أو تقريب وجهات النظر ما بين الجماعات الثلاث، بما في ذلك وساطة المرشد العام الثاني حسن الهضيبي.

ظلت الجماعة على مدى أربع سنوات ونيف منشقة أفقياً وعمودياً إلى أن حسم مكتب الإرشاد العام للتنظيم العالمي عام ١٩٧٤ (بعد خروج آخر أعضائه من السجن وإعادة بناء التنظيم العالمي) في فترة المرشد العام الثالث عمر التلمساني الأمر، وشكل لجنة إخوانية عربية، ثبّتت العضوية في التنظيم السوري، وأجرت انتخابات جديدة، تمخض عنها تشكيل مجلس شورى (١٣ عضواً) برئاسة محمد ديب الجاجة وانتخاب عدنان سعد الدين في تموز ١٩٧٥ مراقباً عاماً للجماعة لمدة ثلاث سنوات(٤٨) بدلاً من الشيخ عبد الفتاح أبو غدة الذي انتخب ١٩٧٣ إلا أنه لم يستطع أن يمارس عمله بسبب وجوده في الخارج. وبذلك أصبح التنظيم العام الذي يقوده عدنان سعد الدين هو التنظيم الإخواني المعترف به رسمياً من قبل التنظيم العالمي. أما جماعة العطار (يقودها في الداخل الدكتور حسن الهويدي نائب العطار المستقر في آخن بألمانيا الغربية) فلم تعترف بالوضع الجديد، واستمرت بالعمل كتنظيم مستقل تحت اسم "الطلائع الإسلامية". أما كتلة مروان حديد التي مثلت بين ١٩٦٩ – ١٩٧٥ الكتلة الراديكالية الثالثة في الجماعة ، فقد انشقت عن الجماعة وشكلت "الطليعة المقاتلة لحزب الله".

الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين

يرتبط تشكيل التنظيم "الطليعي" بالكتلة الراديكالية الإخوانية الثالثة التي التفت حول المهندس الزراعي وخريج الفلسفة مروان حديد (١٩٣٤-١٩٧٦)(٤٩). وقد تشكل هذا التنظيم في أوائل عام ١٩٧٥(٥٠) وتعارف كوادره فيما بينهم على التسمي باسم "الطليعة المقاتلة لحزب الله". وقد ولدت فكرة التنظيم "الطليعي" من خلال أحداث

الدستور عام ١٩٧٣، والتي حرّكها مركز حماة بقيادة مروان حديد وسعيد حوى (١٩٣٥-١٩٨٩)[٥١] في فترة الانشقاق الإخواني (١٩٦٩-١٩٧٥). ومثّل هذا التحرك أخطر اختبار لقوة مجموعة حديد المسيطرة على مركز حماة وعناصره في المحافظات الأخرى، إذ تمكنت من القيام بإضراب عام في حماة، شارك فيه الاشتراكيون (جماعة الحوراني) والناصريون (جماعة الجراح)، وتحول الإضراب إلى أحداث شغب ضد مراكز الحزب والمنظمات الشعبية وبعض المقاهي والخمارات[٥٢]. إلا أن الأسد بطلبه من مجلس الشعب المؤقت أن ينص مشروع الدستور على أن دين رئيس الدولة هو الإسلام، طوّق التحرك نسبياً، وأدى إلى تفكيك التحالف ما بين الإخوان والعلماء، وفتح الباب أمام إمكانية مشاركة بعض الشخصيات الإخوانية التقليدية في انتخابات مجلس الشعب التي تمت في أيار ١٩٧٣، والتي تعرضت مشاركتها لدى بعض الشباب الأخواني إلى نقدٍ، اشتمل على مفهوم الحل والحرمة في الوقت نفسه الذي تم فيه اعتقال عدد من الإخوان والناصريين المشاركين بأحداث الشغب والإضراب العام في حماة، إلا أنه تم الإفراج عن معظمهم بعد عشرة أشهر باستثناء مجموعة محدودة يقف على رأسها الشيخ سعيد حوى أحد أبرز منظمي التحرك، والذي لم يطلق سراحه إلا عام ١٩٧٨. أما مروان حديد نفسه فقد توارى تحت الأرض إلى حين اعتقاله في ٣٠ حزيران ١٩٧٥ بعد اشتباك مع رجال الأمن. وخلال تواريه وجّه حديد رسالة مطولة يطالب فيها العلماء والشخصيات والجماعات الإسلامية بإعلان الجهاد المسلح ضد السلطة "الكافرة" واعتباره فرض عين على كل مسلم ومسلمة[٥٣]. وأعلن تحديه للقيادة التقليدية التي حولت الجماعة إلى أشبه بجماعات التبليغ والدعوة على حد تعبيره. وقد حاولت هذه القيادة من جهتها تطويق مجموعة حديد ففصلته كما فصلت عدداً من المرتبطين به مثل عدنان عقلة وحسني عابو وزهير زغلوطة وغيرهم وهددت بفصل كل من يثبت استمرار صلته به[٥٤] وإثر موت مروان حديد في مشفى السجن عام ١٩٧٦ انتقلت القيادة إلى عبد الستار الزعيم (حماة)، وقامت في ٨ شباط ١٩٧٦ بأول عملية لها، وهي عملية

اغتيال الرائد محمد غرة رئيس فرع المخابرات العسكرية في حماة. ومن هنـــا تم لاحقـــاً اعتبار هذه العملية على أنها "أول رصاصة في سبيل الله تفتح الباب للجهاد المنظـــم"[٥٥] و لم تعلن الطليعة عن اسمها إلا بعد ثلاث سنوات ونيف حين نفّـــذت في ١٦ حزيـــران ١٩٧٩ بجزرة مدرسة المدفعية في حلب باسم "الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين" بـــدلاً من اسمها الأول "الطليعة المقاتلة لحزب الله". وقد فرض عدنان عقلة على مجلس الشورى هذا الاسم بهدف استقطاب الإخوان المسلمين وزجهم في العمل المسلح[٥٦]. وهو مـــا يشكل استمراراً لاستراتيجية مروان حديد والتي لخصتها جملته الشهيرة "لئن أخرجـــني الإخوان من الباب فسأدخل عليهم من الشباك وسأجرهم إلى الجهاد جـــراً"[٥٧] إلا أن إجراءات قيادة التنظيم العام بحق من تم وصفهم بـــ"الفوضويين" لم توقف قضم "الطليعة" لقواعدها، إلى درجة أن بعض أعضاء التنظيم العام قد شاركوا في أول عملية للطليعـة في حماة دون علم قيادتهم. فقد باتت ظاهرة الازدواج التنظيمي ما بين "الطليعة" و"التنظيـم العام" شائعة، بل وسياسة منهجية اتبعتها "الطليعة" في "جر" التنظيم العام إلى ما سمـــي بـــ"الجهاد".

لم تستطع قيادة التنظيم العام قبل تورطها في العمليات أن تتصور نشاط "الطليعة" بأكثر من ردود فعل تميز الشباب عادة ويمكن احتواؤها والسيطرة عليها وتوجيهها بمـــا ينسجم مع السياسة الإخوانية التي كانت تقوم يومئذ على تجنب المواجهة مع الســـلطة. ومن هنا وافقت على تأييد الأسد في الاستفتاء المقرر إجراؤه في ٨ شباط ١٩٧٨ مقـابل الإفراج عن معتقليها. وقد أفرج عن سعيد حوى عضو مجلس الشورى في أواخر كـانون الثاني ١٩٧٨ بهدف ذلك، بل وتولى حوى الذي سيتحول بعد فترة إلى واحد من صقور "الجهاديين" في التنظيم العام تنفيذ ذلك، وفتح حواراً مع المعتقلين الإخوانيـــين، بهـــدف الوصول إلى مصالحة مع السلطة، إلا أن اغتيال الطليعة في ١٨ آذار ١٩٧٧ للدكتـــور إبراهيم نعامة نقيب أطباء الأسنان ونائب رئيس جمعية الصداقة السوفيتية-السورية اعتـبر بمثابة فسخ لاتفاق المصالحة[٥٨]، في حين تكمن الحقيقة في أن قيادة التنظيم العـــام قـــد

فقدت تماماً سيطرتها على قيادة "الطليعة" التي كانت تعتبر نفسها وفيما بينها تنظيماً مستقلاً في الإخوان عن الإخوان، يقوم على ما يسمى بالبيعة الميدانية. ويبدو أن رئيس مكتب الأمن القومي الذي تولى إدارة ملف التسوية ما بين الإخوان والسلطة لم يكن يدرك طبيعة التنظيم الجديد الذي يقوم أساساً على اقتحام الإخوان وتحويلهم من جماعة دعوة إلى جماعة جهاد. وربما كان توهم المراقب عدنان سعد الدين بإمكانية سيطرته على "الطليعة" من خلال احتواء قائدها عبد الستار الزعيم مصدر جهل الجهاز الأمني بتلك الطليعة. إذ فتح سعد الدين بالفعل ومن دون العودة إلى مجلس الشورى أو إلى أي من المؤسسات الإخوانية حواراً مع الزعيم، وتوهم أنه احتواه في حين كان هذا الأخير ماضياً إلى النهاية بمشروعه المستقل عن قيادة التنظيم العام، والذي يقوم فيما يقوم على ابتلاع التنظيم العام وزجه في العمليات(٥٩). بل إن قيادة "الطليعة" التي سبق لها أن تلقت تدريباً عسكرياً في قاعدة الإخوان في الأردن تحت راية فتح متحدية قرار القيادة القطرية الإخوانية بعدم المشاركة في هذه القاعدة، قد نسجت علاقات وثيقة ومستقلة ومباشرة مع الأجهزة الأمنية لمنظمة "فتح" التي استخدمت الإخوان كأداة لها في سورية رداً على التدخل السوري في لبنان عام ١٩٧٦. وكانت قيادة "الطليعة" موقنة بأن منظمة "فتح" ليست سوى منظمة إخوانية بحكم انحدار معظم قادتها من الإخوان. ويبدو أن أجهزة فتح في علاقتها مع الطليعة رسخت هذه القناعة(٦٠). وبكلام موجز لم تدرك لا الأجهزة الأمنية ولا حتى قيادة التنظيم العام قبل مجزرة المدفعية طبيعة التنظيم الجديد واستراتيجياته النظرية والقتالية.

• المزج ما بين منهجي التوباماروس وفدائيان إسلام :

تكونت قيادة "الطليعة" إيديولوجياً وسياسياً في مناخ "لاهوت الثورة" الممتد إلى كل مكان في العالم الثالث في الستينيات وحتى منتصف السبعينات، ووجدت في كتاب سيد قطب "معالم في الطريق" (١٩٦٥) ترجمة إسلاموية لهذا "اللاهوت"، يختلف

مضمونها الإيديولوجي عن المضمون اليساري الجديد إلا أنه يعتمد البنية نفسها. وقد لعب هذا الكتاب دوراً خطيراً في تشكيل نمطها "الجهادي" الذي يختلف جذرياً عن النمط الإخواني التقليدي، لا سيما وأنه كان من المقررات التثقيفية الداخلية في التنظيم العام، في حين أن نقيضه "دعاة لا قضاة" الذي كتبه المرشد الثاني حسن الهضيبي في معتقله عام ١٩٦٩ للرد على سيد قطب ومضاعفات فكره الجديد، والذي كان مقرراً في القواعد الإخوانية السورية لم يلعب أدنى دور في تشكيل وعي قيادة "الطليعة"، إذ كان ينظر إليه ككتاب إصلاحي يفرّغ الجماعة من مضمونها الجهادي ويحولها إلى أشبه بجماعات التبليغ والدعوة(٦١). من هنا تبنت قيادة "الطليعة" في محاولة جذرية لتقويض النمط التقليدي والدعوي للجماعة، ونقلها من العزلة السياسية إلى الفعل، منهجاً قتالياً مطابقاً لإيديولوجيتها الجديدة. وقد تألف هذا المنهج من مزجٍ ما بين منهج التوباماروس في أمريكا اللاتينية الذي يقوم على مفهوم "البؤرة الثورية" التي تنضج الأوضاع وتؤزمها وتوصلها إلى نقطة الثورة الشعبية وبين منهج "فدائيان إسلام" (المنظمة الإيرانية التي أسسها نواب صفوي والتي تعتبر نسخة شيعية إيرانية للإخوان المسلمين) الذي يقوم على الاغتيالات الفردية(٦٢). ويدل الكراس الذي أعده عبد الستار الزعيم القائد الثاني لـ"الطليعة" بعد حديد حول حرب العصابات عن هذا المزج ما بين المنهجين، إلا أن ما تم فعلياً هو تغلب منهج "فدائيان إسلام" في الأسلوب القتالي لـ"الطليعة" على منهج التوباماروس، وربما يعود ذلك موضوعياً إلى عدم توفر شروط حرب عصابات في سورية إلا أنه يعود أيضاً إلى خطاب الطليعة الذي لا يمكن أن يجد أي تأثير له خارج الإسلاميين، وبالتالي فإنه عاجز بنيوياً عن تقديم نفسه كخطاب ثورة شعبية عامة. وقد كان لاتباع "الطليعة" لمنهج "فدائيان إسلام" مفعول هام في التوريط والتجنيد النهائي لما يسمى بـ"المجاهد" أو "الطليعي" في "القاعدة". وكانت الخبرة الأمنية السورية في ميدان مكافحة حرب العصابات محدودة نسبياً إلا أنه ما إن تم تكوين هذه الخبرة، حتى أثمرت عن تفكيك منهجي للقواعد "الطليعية" عبر أساليب "الفخ" و "شبكة العنكبوت"

و"استفزاز العصابيين" و"الحواجز الطيارة" لإخراجهم من مكامنهم وضربهم. وبموجب هذه الخبرة فإن مبدءها الذي يقوم على ضرب المكان المشتبه به أن يكون قاعدة حتى وإن لم تتوفر مقومات التأكد من الشبهة، قد طبق هنا، وأدى فعلياً إلى تصفية كثير من القواعد "الطليعية" التي كان تفتيشها لا يكشف شيئاً في حين أنها كانت قواعد فعلية.

• **مجزرة المدفعية وسوسيولوجيا العنف :**

قامت " الطليعة" بتنفيذ المجزرة. وقد تقرّر القيام بها في اجتماع مجلس شورى. وتحفظ عليها عدد من أعضاء المجلس في مقدمتهم حسني عابو وعبد الستار الزعيم إلا أن موقف عدنان عقلة والنقيب إبراهيم اليوسف حسم القرار. وقد رأى المتحفظون أنها عملية نموذجية من الناحية التكتيكية العصابية في حين أنها ضعيفة سياسياً من الناحية الاستراتيجية(٦٣) . وتمت المجزرة في ١٦ حزيران ١٩٧٩ على الشاكلة المعروفة، وهزت سورية من أقصاها إلى أقصاها. وأعلن العميد عدنان دباغ وزير الداخلية رسمياً في ٢٢ حزيران أي بعد ستة أيام منها مسؤولية الإخوان المسلمين عنها وعن كافة العمليات التي سبقتها (٦٤)، إذ ترك القتلة خلفهم أن من نفذ العملية هو "الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين-كتيبة الشهيد مروان حديد".

كانت قيادة التنظيم العام (عدنان سعد الدين) قد اتخذت في نيسان ١٩٧٩ أي قبل المجزرة بشهرين قراراً سرياً بـ"التعبئة والمواجهة" فـ"انهال عليها المال من كل جانب" وحصلت على موافقة الأطراف الإقليمية المعادية للأسد أو التي تطلب رأسه أو تريد الضغط عليه. بل واستغلت علاقتها بمنظمة "فدائيان إسلام" الإيرانية التي منح بعض كوادرها حصة في السلطة بعد إسقاط الشاه، فالتقت بالخميني، وحصلت على وعدٍ من إبراهيم يازدي وزير الخارجية بدعمها. وقد بررت قيادة التنظيم لجوءها إلى طريق "التعبئة والمواجهة" بالرد على اعتقالات شباط-نيسان ١٩٨٩ المنهجية التي يصفها أحد قيادة التنظيم بأنها "ضربة صاعقة" و"قاتلة" كان "بالإمكان أن تنهينا فعلاً"(٦٥)، إذ تم بنتيجتها

تمزيق كل شبكة الاتصالات ما بين قيادة التنظيم العام وقواعدها، واختراقها وكشف بنيتها الأساسية. ورغم هذا القرار بـ"التعبئة والمواجهة" فإن العملية فاجأت قيادة التنظيم العام تماماً التي لم يكن لديها بالفعل أدنى معرفة بها. من هنا أنكرت مباشرة في بيان لها أي صلة بالعملية ووصفتها بـ"مذبحة"، وأعلنت أن إبراهيم اليوسف هو عضو عامل في حزب البعث وليس له أي صلة بالإخوان، وتحدى البيان "أن تثبت أي جهة في العالم عن طريق تحقيق نزيه أن تكون قيادتهم أو عناصرهم قد سارت في طريق العنف، علماً بأن الحكم السوري قد أوجد له كثيراً من الخصوم الذين يؤمنون باستخدام العنف"[٦٦]. أما "الطليعة" نفسها فأصدرت بياناً تؤكد فيه مسؤوليتها عن العملية، وأوضحت في البيان بشكل تام ودون أي لبس استراتيجيتها في إثارة انقسام طائفي. وفي إشارة ضمنية إلى عملية اقتحام أمني لإحدى قواعدها القيادية في حلب قبل أيام من المجزرة، قالت الطليعة في أول بيان لها "ويا رجال المخابرات السنيين لم تكن معركتنا معكم في يوم من الأيام لقد كنتم تحصدون الموت بينما كان سادتكم العلويون يقودون المعارك من خلف مكبرات الصوت"[٦٧].

كانت هذه هي المرة الأولى التي تعلن فيها "الطليعة" عن نفسها، كما أنها المرة الأولى التي يتم فيها اتهام الإخوان المسلمين رسمياً بالمسؤولية عن كافة العمليات التي سبقتها بعد أن كان الاتهام يوجه عادة إلى الخارج لا سيما إلى نظام "اليمين المشبوه" في العراق. وكان ذلك يعني اعترافاً صريحاً بأن "العدو" قائم في الداخل وليس في الخارج. وفي ٢٧ حزيران تم إعدام ١٥ إخوانياً متهمين بأعمال قتل ووصفتهم محكمة أمن الدولة العليا بـ"عملاء الإمبريالية والصهيونية" و"السادات" في "بذر بذور الفتنة" "تحت ستار الدين" و"تسديد ضربة للوحدة الوطنية الداخلية"[٦٨]. فلقد كان التحريض على الاقتتال الطائفي في سورية سياسة اتبعها السادات بالفعل ونفخ فيها إلى أقصى حد. وفي ٣٠ حزيران علق الأسد لأول مرة على ما حدث، وشخص استراتيجية "الإخوان المسلمين" بـ"إثارة الاقتتال الطائفي" وأن "الذين يثيرون الطائفية لا بد من معاقبتهم وتصفية

منظمتهم في سورية" وأنه "لو لم تكن سورية دائماً فوق الطائفية لمـا كـانت سـورية موجودة الآن"(٦٩).

أحكمت "الطليعة" إثر مجزرة المدفعية اختراقها لقواعد الإسلاميين واستقطابها لهـا واستوعبت مجندين شباناً جدداً لم يكن لهم أي علاقة سابقة بالإخوان. ويقدر البعض أن عدد الحركيين الإسلاميين في الفترة من ١٩٧٥ إلى ١٩٧٨ في مدينة حلب وحدها قـد تضاعف عشرات المرات ووصل ما بين ٥٠٠٠ إلى ٧٠٠٠ عضواً، في حين أن المصـادر الرسمية تقدر أن حجم "الطليعة" في حلب قد فاق حجم لواء عسكري (أكثر من ألـف مقاتل) من الأشخاص غير المكشوفين(٧٠). إلا أن الرقم الأكثر إقناعاً بالنسـبة لعـدد الحركيين الإسلاميين في سورية كلها عام ١٩٨٠ هـو مـا يقـرب مـن ٣٠,٠٠٠ عضواً(٧١). إذ انخرط فيما سمي بـ"الثورة الإسلامية" التي تقودها الطليعة كلّ من التنظيم العام (عدنان سعد الدين) والطلائع الإسلامية (العطار الذي دعا قواعـده إلى تجـاوز قيادتهم المحلية والمشاركة في العمليات) وبعض أعضاء الجماعات السلفية والدعوة والتبليغ والصوفيين لا سيما منهم "جماعة الهدى" الصوفية التي يمثل الشيخ أبو النصر بيـانوني في حلب مرشدها، وبعض المجموعات شبه المستقلة مثل "جبهة الثوار المسلمين" التي دعمـها التنظيم العام ويبدو أن أجهزة فتح الأمنية هي التي شكلتها.

توضح حقيقة إحصائية جزئية لعينة تشمل ١٣,٣٨٤ حركياً إسلامياً اعتقلوا مـا بين ١٩٧٦-١٩٨١ بعض السمات السوسيولوجية الأساسية لتركيب الحركة الإسلامية في هذه الفترة. فقد كانت نسبة الطلاب في هذه العينة ٢٧,٧% والمدرسين والمعلمـين ٧,٩% والمهنيين ١٣,٣% (٧٩ مهندساً و٥٧ طبيباً و٥٢ محامياً و١٠ صيادلـة)(٧٢). وينتمي معظم هؤلاء إلى أبناء المدن أو الحواضر المدينية في مناطق المحافظات التي يصنفـها النظام الإداري السوري كمدن، مما يسمح بالاستنتاج أن الحركة الإسلامية في سـورية هي حركة مدينية سوسيولوجياً ويتألف قوامها الأساسي مما يمكن تسميته على المحـور

المهني بالقطاع الحديث في المجتمع أي الذي تلقى تعليماً نظامياً حديثاً. وخلافاً لوزن الفئات الاجتماعية المهمَّشة في الحركات الإسلامية في الأقطار العربية الأخرى لمصر مثلاً فإن الحركة الإسلامية في سورية تميزت بالوزن الملحوظ لأبناء العائلات والأسر التقليدية المدينية المعروفة في محافظاها، وهو ما قد يعبر جزئياً عن أن هذه العائلات التي أضعفها ما يسمى في علم الاجتماع بعملية "التعبئة الاجتماعية" قد وجدت في الحركة الإسلامية مخرجاً لها من تهميشها ولإضعاف دورها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في المجتمع، وتعبيراً عن نسقها التقليدي والإيديولوجي المحافظ. فلقد قام جهاز الدولة في السبعينات بأضخم عملية "تعبئة اجتماعية" في تاريخ سورية المستقلة كلها، أدت إلى حراكات اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية هزَّت التوازنات التقليدية جذرياً، وشكلت فئات وطبقات اجتماعية جديدة متمفصلة مع بعض النخب البيروقراطية المتحكمة بالمفاصل الإدارية لجهاز الدولة. إن العلاقة الطردية (الإيجابية) ما بين التعبئة الاجتماعية وعدم الاستقرار السياسي أو زيادة معدلات العنف السياسي ليست مطلقة بل تحكم طبيعتها متغيرات وسيطة، تتصل هنا في الشرط السوري بعدم المواكبة ما بين عملية التعبئة الاجتماعية الحادة والسريعة وبين بناء مؤسسي يستوعبها، ويحد من عمليات التهميش والإقصاء، ويؤطر قنوات الاندماج الاجتماعي والوطني، ويدمقرط التواصل فيما بينها، بما يستوعب أقصى الدرجات الممكنة للمشاركة السياسية، ويقلص العنف السياسي إلى أدنى حدوده.

تأثرت جميع القوى السياسية السورية المنظمة على الإطلاق علمانية كانت أم إسلامية، في جهاز الدولة ومؤسساته أم خارجه بالمؤشرات الناتجة موضوعياً عن عملية التعبئة الاجتماعية، إلا أن توتير المؤشر الطائفي وتأجيجه كمدخل لإسقاط السلطة برمتها لم يكن استراتيجية تامة إلا لـ"الطليعة". فيجب ألا ننفي حقيقة أن المؤشر الطائفي قد فعل فعله وإن كان بدرجات متفاوتة لدى جميع الأحزاب والحركات السورية وليس لدى الإسلاميين وحدهم. من هنا تميزت الحياة السياسية

السورية خلال أعوام ١٩٧٩-١٩٨٢ بكافة المؤشرات التي تعتبر مدرسياً كمؤشرات للعنف السياسي من: تظاهرات وأحداث شغب وتمردات وإضرابات واغتيالات ومحاولات اغتيال وخطط انقلابية عسكرية واعتقالات وحرق مؤسسات عامة ومعارك شوارع ومداهمات أمنية وتوتير سياسي. وتميزت سوسيولوجيا العنف خلال هذه الفترة بأنها أثارت بشكل مركب العلاقات الارتباطية ما بين العنف وقضايا الاندماج الاجتماعي والتكامل الوطني، والإطارات المؤسسية للمشاركة السياسية، والعدالة التوزيعية وجملة التناقضات الناتجة عن عملية التعبئة الاجتماعية وحراكاتها الحادة. وهو ما يعني أن الحل الأمني لمشكلة العنف السياسي ليس كافياً بل لا بد من حل هذه المشكلة في إطار مؤسسي سياسي وقانوني أشمل يقلص بواعث العنف في أدنى حد.

- **المجابهة الدامية – بين تياري المصالحة الوطنية والعنف الثوري :**

عكس المؤتمر القطري السابع (٢٢ ك١ ١٩٧٩ إلى ٦ ك٢ ١٩٨٠) الذي دعا إليه الأسد على أساس انتخابات حزبية جرت مباشرة من اجتماعات الشُعَب إلى المؤتمر كل تلك العلاقات الارتباطية ما بين مفعولات عملية التعبئة الاجتماعية والعنف السياسي. وقد واجه المؤتمر نقدياً أخطاء قيادة الحزب للدولة والمجتمع، وتبنى تقريره الداخلي، الذي حُصر تداوله بأعضاء المؤتمر، تحليلاً أعمق من التحليل الإعلامي التعبوي والسياسوي لما سماه بحركة الإخوان المسلمين. فلم يشخص المؤتمر الحركة كمجرد ظاهرة "تآمرية خارجية" بل وكظاهرة "داخلية" أنتجها ما سميناه بمفعولات عملية التعبئة الاجتماعية. من هنا حدد المؤتمر علاقات ارتباطية ما بين هذه الظاهرة وبين ظهور "إشكالات معاشية" و"بروز طبقة جديدة في المجتمع ذات ثراء وجشع كبيرين نمت كالطفيليات" و"الأساليب الخاطئة في تطبيق الديمقراطية الشعبية" و"بروز ممارسات غير ديمقراطية تحت عناوين ديمقراطية" وشيوع " النزوع نحو تجاوز الأنظمة والقوانين وحقوق المواطنين .. وانتشار

الوساطة والاستثناءات والرشاوى .. وتدني الشعور بالمسؤولية وقلة المحاسبة" واعترف التقرير "أن هذه المساوئ وإن وجدت سابقاً في قطرنا ... لكنها لم تكن معروفة داخل سورية بهذه الشمولية يوماً من الأيام"(٧٣).

شجع الأسد نفسه هذا التقييم ودفع به كثيراً. إلا انه ورغم هدير التيار "الراديكالي" في المؤتمر والذي يقوم على ترسيمة بسيطة تمزج ما بين اليسراوية والعنف الثوري أو الحل الأمني واستخدام العصا الغليظة فإن الأسد تبنى خلال النصف الأول من عام ١٩٨٠ بشكل خاص سياسة معقلنة يمكن تسميتها بمصطلحات التيار الثاني عن نفسه بسياسة "المصالحة الوطنية". فكان بإمكان هذا التيار الثاني الذي تبناه محمود الأيوبي نائب الرئيس ونطق باسمه الأمين العام المساعد للحزب عبد الله الأحمر أن يجهر بأنه يطرح "المصالحة الوطنية داخل الحزب وخارجه"(٧٤). إذ أوضح التطور المتسارع والحاد للعنف السياسي وما أثاره من إضعاف لهيبة الدولة وكسرها خلخلةً في الجهاز السياسي للدولة نفسها، لا سيما في الاتحاد الاشتراكي العربي الذي كان أمينه العام يومئذ أنور حمادة خريج مدرسة دينية وإخوانياً سابقاً من رموز الانشقاق عن السباعي ١٩٥٤، وأبدى نوعاً من رهان على الحركة الإسلامية في أجواء إشعاع الثورة الإيرانية، ورفض أن يوقع على قرار حكومة الكسم بحل مجالس النقابات المهنية والعلمية. وامتد هذا التخلخل إلى بعض كوادر حزب الوحدويين الاشتراكيين المتحالف مع البعث في الجبهة حيث شكل أحد أعضائه تنظيماً سرياً صغيراً معارضاً حمل اسم "الحزب العربي الإسلامي" وضم بعض الضباط. أما الجهاز البعثي القيادي والقاعدي نفسه فيمكن القول بدقة إنه قد وصل في حلب في آذار ١٩٨٠ إلى انهيار شبه تام. و لم يعد يعول عليه. فمن بين كل التنظيم البعثي في جامعة حلب لم يتبق في أوائل آذار ١٩٨٠ سوى سبعة أعضاء عاملين فقط تولوا حراسة مبنى الفرع(٧٥). إلا أن الضغط الأكثر خطورة أتى من كتلتين داخليتين أساسيتين هما:

١- الطرف الحركي الإسلامي الذي تقوده "الطليعة" ويتألف قوامه من التنظيم العام للإخوان المسلمين الذي اتخذ قراراً سرياً بالمواجهة، وبحركة الطلائع الإسلامية التي وجه مراقبها العام عصام العطار قواعدها للعمل المسلح وتجاوز القيادة المحلية إن رفضت ذلك، وبعض شبان الجماعات السلفية والصوفية والتبليغ والدعوة، وأعضاء جدد تمّ تجنيدهم خلال عامي ١٩٧٩ ومنتصف ١٩٨٠. وكان لهذا الطرف ذراعه العسكري في الجيش، ومتغلغلاً في أكثر الزوايا حساسية في جهاز الدولة بما في ذلك جهاز حماية الرئيس.

٢- طرف "التجمع الوطني الديمقراطي" الذي أعلن في منتصف آذار ١٩٨٠، وكان الحزب الشيوعي السوري (المكتب السياسي) نقطة بيكاره الأساسية، وضم كلاً من الاتحاد الاشتراكي العربي (جمال الأتاسي) وحزب العمال الثوري والبعث العربي الاشتراكي الديمقراطي (الشباطيون) وحركة الاشتراكيين العرب (أكرم الحوراني). وكان في الإطار السياسي العام لبرنامج هذا التجمع بعض التنظيمات القومية الصغيرة مثل "حركة الأنصار" التي أصدرت بياناً تحت اسم جماعة بدر وهي حركة ناصرية تتبنى منهج عصمت سيف الدولة، والتنظيم الشعبي الناصري (الدكتور خالد الناصر) وقد امتلك هذا الطرف وزناً هاماً في قطاعات النخبة السورية لا سيما منها قطاع المثقفين. وأما حزب العمل الشيوعي الذي لم تكن له صلة بالتجمع، فقد تبنى مؤتمر له في بيروت حمل السلاح بدعوى مقاومة الإخوان المسلمين مما أدى إلى تفكيك السلطة له منهجياً وجماعياً ووفق حملات متتالية.

نشطت هاتان الكتلتان المعارضتان وغير المتجانستين والمتناقضتان جذرياً في أساليب العمل وأهدافه، بشكل خاص في شباط ١٩٨٠ وطرحت كتلة التجمع تحويلاً ديمقراطياً شاملاً وعميقاً بالأساليب السلمية، بما فيها الإضراب الشعبي والعصيان المدني، كمخرج وحيد لحلّ الأزمة كان برنامج القرن يعتمد مرجعياً على استخدام الانتفاضة الشعبية كأسلوب لإرساء التحول الديموقراطي وهو نسخة عن البرنامج البلشفي اللينيني

قبل ١٩١٦، ومن هنا بلور هذا البرنامج مواقف شيوعية جديدة من مسألة الديموقراطية والتيار الإسلامي، تطوح بالمفاهيم الطبقوية للديموقراطية. في حين لم يكن وقتئذ لدى الكتلة الحركية الإسلامية أي برنامج سوى إسقاط "النظام" بأسلوب "الكفاح المسلح" وعلى خلفية التوتير الطائفي. وفي هذا السياق تقدم الأسد في ١٣ شباط ١٩٨٠ من خلال الجبهة الوطنية التقدمية التي تمثل الإطار المؤسسي الرسمي للعمل السياسي في سورية، بما يمكننا تسميته بإعلان مصالحة وطنية، يشكل نوعاً من حلٍ وسط بين برنامجي الكتلتين الأساسيتين "الإسلامية" و"الديمقراطية". حدّد البيان الإجراءات التي قامت السلطة وستقوم بها بـ: تشكيل حكومة تكنوقراط، وتبني سياسة القضاء على نشاط رأس المال الطفيلي والوسطاء والسماسرة في دوائر الدولة ومؤسساتها، وحصر اختصاص محكمة أمن الدولة في الجرائم التي تقع على أمن البلاد، وإعلان إيقاف العمل بالأحكام العرفية إلا في الحالات الخاصة التي تتعلق بأمن البلاد وسلامتها، وتنفيذ الأحكام القضائية أياً كان نوعها وحجمها، وتطبيق أحكام القانون على الجميع، ومنع إعطاء أي استثناء لأي انسان، وضبط سلوك العاملين في مختلف أجهزة الدولة المدنية العسكرية، وتشكيل لجان خاصة لدراسة إضبارات الموقوفين واتخاذ الإجراءات الفورية لإطلاق سراح من ثبتت براءته منهم، أو إحالتهم إلى القضاء، و"تطوير الجبهة الوطنية التقدمية بحيث تأتي ممثلة لأوسع الجماهير، ومعبرة عن الاتجاهات الوطنية ومهما تعددت أصدق تعبير"(٧٦).

كان هذا البيان وما رافقه من إجراءات حسن نية إعلان تسوية يقع في فضاء سياسة المصالحة الوطنية، فهو يعترف بالعلاقات الارتباطية ما بين العنف وآثار عملية التعبئة الاجتماعية، ويقر بعدم كفاية الأطر المؤسسية القائمة للمشاركة السياسية وإعادة النظر بآلياتها والاستعداد لتطويرها، وإرساء دولة القانون على أساس يوفق ما بين متطلبات استقرار النسق السياسي السائد واستمراره وبين جزء كبير من تطلعات القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في سورية، سواءً كانت إسلامية أم قومية ويسارية معارضة، أم إصلاحية في إطار السلطة نفسها. ويبين تحليله أنه لم يستثنِ من دائرة الحوار

سوى ما سماه بـ"عصابات القتل المأجورة" التي تقوم بـ"أعمال التخريب والقتل وزرع الفتن الطائفية في الداخل"[(٧٧)]. إلا أن نقطتين إجرائيتين أساسيتين فيه وهما المتعلقتان بـ"الموقوفين" وتوسيع الجبهة أمام "الاتجاهات الوطنية ومهما تعددت" كانتا موجهتين وظيفياً بشكل أساسي إلى الكتلة "الإسلامية". ومن هنا إذا كان البيان مر مروراً عابراً بذكر "عصابات القتل المأجورة" فإنه لم يذكر الإخوان المسلمين لا من قريب ولا من بعيد، مع أنه تم في ٢٢ حزيران ١٩٧٩ تحميلهم رسمياً مسؤولية العنف منذ عام ١٩٧٦.

تم فعلياً في شباط ١٩٨٠ إطلاق سراح النقابي البارز عمر قشاش عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي المعارض والإفراج عن حوالي ٥٠٠ كادر من كوادر التنظيم العام للإخوان المسلمين[(٧٨)] الذين اعتقلوا بدءاً من حملتي شباط ونيسان ١٩٧٩، وألفوا فعلياً الصف القيادي الأول والثاني في التنظيم العام. وولدت في هذا السياق عدة وساطات كان أهمها وساطة أمين يكن النائب السابق للمراقب العام في الستينات. وفي ضوء هذه الوساطة دخل علي البيانوني رئيس المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين (التنظيم العام) في أوائل شباط إلى حلب، وأقام في القاعدة المركزية بحلب. وفي ضوء المدخل السلوكي يمكن القول إن البيانوني قام فعلياً بعمل مزدوج. إذ كان يفاوض في الوقت نفسه الذي يقوم بتشبيك خيوط "التعبئة والمواجهة" ولم يتعامل مع المفاوضات بجدية بل نظر إليها كأداة ضغط للإفراج عن أكبر عدد ممكن من الكوادر. وكان حذراً من تطرف عدنان عقلة إلا أنه طرح استيعابه في إطار التنظيم العام، بدعمه مالياً وتسليحياً مقابل خضوعه السياسي والعسكري. كان التنظيم العام هنا قد شكل فعلياً جهازاً عسكرياً سرياً داخله، تجهل حتى بعض قيادات المراكز بنيته وتشكيلاته، وأنيطت قيادته الميدانية بعدنان شيخوني. ووظّف إطلاق سراح كوادره الخمسمائة لإعادة بناء ما تبقى من التنظيم العام وتعبئته في إطار قرار "المواجهة" في حين لم يملك فعلياً أي سلطة على "الطليعة" التي أحكمت سيطرتها على قواعد التنظيم العام في غياب قياداته الأساسية منذ شباط ونيسان ٢٩٧٩ في المعتقل. أما لجنة المفاوضات أو الوساطة التي سميت

بـ"لجنة العلماء" فترأسها الشيخ أبو النصر البيانوني مرشد "جماعة الهدى" الصوفية. وقد أصدرت اللجنة بيان تهدئة ساهمت أجهزة الدولة بتوزيعه، في الوقت الذي عممت فيه الأجهزة الأمنية على مخبريها خطياً بإشاعة أن د. إبراهيم السلقيني وهو شخصية إسلامية بارزة ومحترمة سينضم إلى الجبهة الوطنية التقدمية(٧٩). أما حقيقة موقف الشيخ أبو النصر البيانوني فقد كانت في أنه نسج علاقة مع مسؤول الطليعة أي عقلة ومع قيادة التنظيم العام، وحين انفضحت صلته بعقلة اضطر للفرار إلى عمّان. وفي ضوء موقف عقلة الذي يرفض المفاوضات مبدأ وتفصيلاً تحطمت الوساطة.

شكّل الإضراب العام الذي دعت إليه النقابات المهنية والعلمية في سورية محور التحدي. ورغم أن "الطليعة" قامت بالضغط على التجار لإغلاق السوق وقتلت بعض الذين لم يستجيبوا لذلك فإنها أصدرت بياناً في حلب سخرت فيه من المطالب الديمقراطية الليبرالية للنقابات، ودعت إلى مواصلة المجابهة المسلحة حتى إسقاط السلطة(٨٠). فقد رأت الطليعة في برنامج النقابات وتبني التجمع الوطني الديمقراطي له، محاولةً قومية يسارية لاستثمار ما قامت به وأدت إليه، والاستيلاء السياسي عليه. ولم تفلح محاولة بعض إخوان النقابات إقناع الطليعة بتأييد برنامج الإضراب العام(٨١).

لقد شهدت معظم المدن السورية خلال النصف الثاني من شباط والنصف الأول من آذار ١٩٨٠ حلقات هذا الإضراب العام الذي لم تكسره سوى دمشق. وفي حين كانت استراتيجية "التجمع" هي تطويره إلى عصيان مدني شامل يتم من خلاله فرض التحول "الديمقراطي" على السلطة قامت "الطليعة" هنا على وجه الضبط بتحويله إلى حركة عصيان وتمرد وأحداث شغب وإرباك للسلطة وتحطيم لهيبتها. فمما لا شك فيه أنها تصورت يومئذ أن إسقاط السلطة ليست سوى مسألة وقت.

كان الأسد جاداً بالوصول إلى تسوية ومستعداً لأن يلتقي مع جميع معارضيه في منتصف الطريق، ولأن يمأسس مبادرته للمصالحة الوطنية وتطويرها إلى نوع من عقد

سياسي جديد، لا يتخطى قواعد النسق الجبهوي السياسي السائد لكنه يقبل تطويرهـا، وينعش أشكال المشاركة السياسية، بشكل يجمع ما بين استمرار هذا النسق واستقراره وبين الاستجابة لكثير من تطلعات معارضيه. ولم يستطع معارضوه في خضم إرادة التغيير العاتية أن يستوعبوا أن المساومة والتسوية هما وسيلتان من وسائل التراضي الاختياري، الذي لا ينهي الخلاف أو التناقض، لكنه يمثل أرفع صور التفاهم التي تطور البنى المدنية للمجتمع برمته وتؤصِّلها.

أفضى إضراب - عصيان آذار ١٩٨٠ بما رافقه من عنف إلى فتح الأبواب طليقة أمام سياسة "الغنف الثوري" في مواجهة "العنف الرجعي". وكان ثمن هـذه السياسة مريراً، إذ تحولت فعلياً إلى عملية تفكيك منهجية ليس للقوى الإسلامية التي تتبنى استراتيجية العنف وتمارسها، بل لكل القوى السياسية المعارضة. فأصبح المنطق الأمني هنا سيد العمل، وحاول الأسد في إطار سياسة "العنف الثوري" التي جُرّ إليها نظامه أن يعطي المواجهة مع الإخوان المسلمين طابعاً حزبياً، يواجه فيه البعث بوصفه حزباً الإخوان المسلمين، فحرص على حضور مؤتمرات المنظمات وخاطب أعضاءها مباشرة وبرز لأول مرة كخطيب ثوري في حين كانت خطاباته تتميز تقليدياً بالهدوء والإيقاع والانتظام. وكان مفعول ذلك إيجابياً من الزاوية الميدانية إذ رفع الغطاء عن استراتيجية الإسلاميين المتطرفين الطائفية في شق السلطة من داخلها، إلا أنه أدى موضوعياً إلى عسكرة الحزب وسيطرة العقلية الميليشياتية على المنظمات التي افترض بها أن تكون إطاراً هيكلياً لمؤسسات المجتمع المدني ، وأسبغ شرعية فوق قانونية على عنف جهاز الدولة.

حاول الأسد في ٢٣ آذار ١٩٨٠ أن يخفف من غلواء "العنف الثوري". فخاطب الشباب ودعاهم للتمييز ما بين "إخوان مسلمين" متورطين في العنف و"إخوان مسلمين" معارضين له. وقال الأسد بنبرة جديدة فاجأت الشباب "أريد أن أوضح أمراً يتعلق بحزب الإخوان المسلمين في سورية. الإخوان المسلمون في سورية ليسوا جميعاً مع القتلة،

بل كثير منهم، القسم الأكبر منهم ضد القتلة ويدين القتل ... هؤلاء أيها الشباب، لا خلاف لنا معهم إطلاقاً بل نحن نشجعهم، ولهؤلاء الحق بل وعليهم واجب، أن يقترحوا علينا وأن يطالبونا بكل ما من شأنه خدمة الدين ورفع شأن الدين"(٨٢). ولقد ميز الأسد بين "القطاع المحافظ" و"الرجعية"، وانتقد علناً تصرف مظليات الشبيبة بخلع الفولارات والحجاب عن رؤوس نساء دمشق. فاللغة الثورية العاتية التي برز فيها الأسد أحياناً لم تكن سوى لغة فرضتها حدة المجابهة الدامية، ولا تقدِّم تمثيلاً لخصائص لغته التي تقوم على التوازن والعقلنة والهدوء.

افترض أن يؤدي هذا التمييز إلى إرساء تعاطٍ مختلف مع الإسلاميين، لا يضعهم في سلة واحدة، وتقليص عنف الدولة إلى حدود مواجهة العنف المضاد. فهل كان الأسد يوجه رسالة سلام تتجنب استمرار المجابهة وتعيد تشغيل آليات المصالحة الوطنية ؟. لقد كان مبدأ سياسة المصالحة الوطنية ما يزال مبدأ الأسد، وكان بإمكان الأمين العام المساعد للحزب أن يؤكد في جلسة حزبية قيادية داخلية في حلب في أيار ١٩٨٠ استمرار هذه السياسة، التي تعاطى بعض ممثليها حتى مع فكرة تأسيس حزب محافظين، وضمه إلى الجبهة. أي مأسسة التيار المحافظ في إطار النسق السائد. ومهما يكن الأمر فقد قوطعت تلك السياسة حين حاولت خلية مزروعة في جهاز أمن الرئيس أن تعتدي في ٢٦ حزيران ١٩٨٠ على حياته، وأن ينجو الرئيس من قنابلها بأعجوبة بصد إحداها وإبعادها واحتضان أحد أبرز مرافقيه للثانية(٨٣). وكانت هذه الخلية مرتبطة مباشرةً بعدنان سعد الدين المراقب العام في حين ترى الطليعة أنها ليست سوى إحدى خلاياها ويبدو أن الخطة الأساسية كانت تشتمل على خطف الرئيس، إلا أنه لسبب ما تحولت ميدانياً إلى محاولة اغتيال(٨٤). وكانت تلك رسالة لا لبس فيها، بأن المتآمرين قد تمكنوا من التسلل إلى أكثر الزوايا حساسية، والحقيقة أن حجم تسللهم ونوعه كان أخطر بكثير مما يظن أو ما هو معروف حتى الآن، فقد اشتمل على تسميم مساند الأثاث الخاص بالقصر والمصنَّع

في إيطاليا، وربما وصل حتى إلى طياره الخاص، من هنا وفي اليوم التالي مباشرة بـادر صقور "العنف الثوري" الذين حاولوا جاهدين أن ينتزعوا تفويضاً من الرئيس بتصفية "العصابة" على طريقتهم، بإعدام عشوائي للمعتقلين الإسلاميين في سجن تدمر، فعادت المجابهة الدامية إلى نقطة الصفر، وانطلق العنف من جديد، ليشهد شهر تموز ١٩٨٠ أعتى حملات العنف الرسمي المضاد. وقد أقرَّ مجلس الشعب في ٧ تموز ١٩٨٠ وعلى إيقاع ما سماه كتاب حزبي بـ"الانتفاضة الشعبية العارمة ضد عصابة الإخوان المسلمين"(٨٥) القانون رقم ٤٩ الذي ينص على عقوبة الإعدام لكل من ينتسب إلى الجماعة، وأعفى القانون من هذه العقوبة كل من يعلن خلال شهر خطياً عن انسحابه إذا كان داخل القطر وخلال شهرين إذا كان خارجه، وخفض عقوبة الأفعال التي توجب الإعدام لمن يسلم نفسه إلى الأشغال الشاقة لمدة خمس سنوات على الأكثر، إلا أنه استثنى من هم قيد التوقيف أو المحاكمة من الاستفادة منه. وأدى هذا القانون إلى انحسار حجم العضوية، وانفكاك الأنصار والأعضاء غير المعبئين في القواعد. وتعبر رسالة داخلية صوتية وجهها عدنان عقلة في تموز نفسه عن نكسته الميدانية، إذ اعترف عقلة بـ"الخسائر الفادحة" و"المحنة الثقيلة" إلا أنه هّون منها واعتبرها "محنة عابرة" ودعا أولئك الذين وقفوا "مع الثورة في أوج صعودها" على حد تعبيره، إلى تجديد التفافهم حولها، و"إلا فإنهم كانوا يخدعون أنفسهم" وتوعَّد عقلة كل أعوان السلطة الذين حدَّدهم بالمهيمنين والحزبيين والشيوعيين البكداشيين والمخبرين والجواسيس بالانتقام والتصفية(٨٦). من هنا أخذت الطليعة توجه رصاصها إلى أهداف مجانسة مذهبياً لها، بما في ذلك اغتيال بعض العلماء، لا سيما اغتيال الشيخ محمد الشامي في حلب، الذي اتخذ مجلس الشورى "الطليعي" قراراً به، وكثر في ضوء ملاحظتنا الميدانية لهذه الفترة معدل الأهداف البسيطة والسهلة. ودفع ما يسميه سعيد حوى بـ"تقلص مد الثورة" و"الشعور بذبولها" في هذه الفترة "فصائل الإخوان المسلمين" إلى "الوفاق"(٨٧).

قيادة الوفاق – مأساة النهاية

١- الصراع ما بين الطليعة والتنظيم العام :

فرضت النكسة الميدانية، وفقدان زمام المبادرة هذا "الوفاق". إذ كانت الكتلة الحركية الإسلامية التي انخرطت في ما سمي بـ"الثورة الإسلامية" غير موَّحدة، وتعاني من تناقضات حادة، يشكِّل الصراع على سلطة القيادة محورها الأساسي. فقد حاول عصام العطار من مقره في آخن أن ينتحل قيادة "الثورة" ويقدم نفسه تحت اسم رئيس جماعة الإخوان المسلمين في سورية، إلا أن المرشد العام الثالث عمر التلمساني أكد في شباط ونيسان ١٩٨٠ "أن ليس للإخوان المسلمين ممثل في العالم إلا عمر التلمساني" و"أن الأستاذ العطار لا يمثل الإخوان المسلمين من قريب أو بعيد سواء في سورية أو غيرها من الأقطار منذ سنوات[٨٨]. ويستعيد ذلك الصراع التقليدي ما بين العطار ومكتب الإرشاد العام للإخوان المسلمين منذ مطلع السبعينيات. من هنا كان العطار يؤكد دوماً على استقلالية "المجاهدين" عن "الإخوان" وأنه يقودهم إلا أن العمل اليومي ليس من شأنه. أما التناقض الأعمق والأخطر فقد تمثل في الصراع ما بين القيادة الميدانية لـ"الطليعة" في الداخل وقيادة التنظيم العام في الخارج. وتعبر رسالة داخلية وجهها عدنان عقلة إلى قيادة التنظيم العام في ١١ حزيران ١٩٨٠ بشكل نموذجي عن موضوعات الصراع. ويصفها عقلة بالقيادة "الفارّة" لإقامتها في الخارج، وتجيير أعمال "المجاهدين" إليها. ويؤكد أن للطليعة منذ نشأتها قيادة مستقلة عن "الإخوان"، وأنها المسؤولة وحدها عن المواجهة، وأن ولاء جميع مقاتليها حولها، ولا يسمح فيها بولاء مزدوج، وأنها ستستمر بالعمل في قواعد الإخوان واستقطابهم إليها، ولا يوجد شرط

للتعاون مع التنظيم العام سوى أن تستقر قيادته في الداخل، وأن تشكّل مع الطليعة قيادة ميدانية موحدة. ويرفض عقلة مفهوم التنظيم العام لإخوانية المعركة، ويرى فيه حزبية ضيقة، إذ أن الجماهير على حد تعبيره تؤيِّد المجاهدين وليس الإخوان، ولا ترى في الإخوان سوى عملاء للأجانب والأمريكان. ويوضح أن العلاقة ما بين الطليعة والتنظيم العام ليست حتى الآن سوى علاقة مالية صرفة، ويستنكر إعلان قيادة التنظيم العام عن نفسها كقائد للمجاهدين "في حين أنه لا صلة لها بالمجاهدين من قريب أو بعيد"(٨٩).

لقد حاولت تلك القيادة أن تضغط مالياً وتسليحياً على عقلة كي تستوعبه وتحتويه تنظيمياً وسياسياً. إذ أن حاجة عقلة المالية الشهرية كما قدَّرها نفسه في رسالة داخلية هي مليون ليرة سورية شهرياً، فكلفة التجهيز الفردي للعنصر، ببندقية كلاشينوف ومسدس وبعض القنابل والذخيرة، تعادل عشرة آلاف ليرة سورية أي ألفا دولار، كما أن كلفة إنشاء مخبأ في بيت عادي تتراوح ما بين مائتي ألف ليرة إلى مليون(٩٠) من هنا تبدو مفارقة أن يتحدى عقلة قيادة التنظيم العام في الوقت الذي يحتاج فيه لدعمها المالي والتسليحي، إلا أن هذه المفارقة تزول إذا ما عرفنا أن عقلة قد تمكن في حزيران ١٩٨٠ نفسه أي في الشهر الذي وجَّه فيه رسالته، من استكمال اتصاله بالأجهزة العراقية، وأصبح لديه مندوب مقيم في بغداد. فقد اعتقد عقلة أنه بهذه العلاقة عثر على مصدر يموِّنه بأضعاف ما يحتاجه من المال والسلاح، ويؤمن له قاعدة إعداد وتدريب خلفية. إلا أن الأجهزة العراقية التي رحَّبت بفتح معسكر له وتزويده بالأسلحة الفردية الخفيفة، رهنت تطور العلاقة معه بتحالف سياسي جبهوي داخلي وخارجي وهو الأمر الذي كان عقلة يرفضه بشكل تام(٩١). وفي كل الأحوال فإنه حاول أن يوازن صلة التنظيم العام بالأردن بصلته الجديدة مع العراق، فقدَّم الطليعة ليس بوصفها تنظيماً مستقلاً عن الإخوان المسلمين وحسب بل وحاول أيضاً أن يسيطر على مراكزها في المحافظات التي كانت العلاقة تقوم ما بينها على اللامركزية القيادية، فاعتبر نفسه الناطق الرسمي باسم الطليعة المقاتلة، وأصدر مجلة "النصر" في ٢٦ أيار ١٩٨٠ كمقابل لمجلة

"النذير" التي يصدرها التنظيم العام. إلا أن طموح عقلة اصطدم بتهاوي قواعده في حلب، فيصف مصدر داخلي في الطليعة هذا التهاوي بأن "وتيرة انكشاف القواعد مرعبة ومؤسفة". فقد خسرت الطليعة ما بين آذار وأيلول ١٩٨٠ في حلب وحدها أكثر من ٦٠٠ مقاتلاً في حين لم تتعد خسارتها بين ربيع ١٩٧٩ وآذار ١٩٨٠ سوى ٦٣ مقاتلاً(٩٢). مما اضطر قيادة الطليعة للسماح لمئات الأعضاء بمن فيهم غير المكشوفين بالمغادرة مؤقتاً إلى عمّان أو بغداد، في حين كان قرارها قبل ذلك هو عدم السماح لأي عنصر بمغادرة الساحة، وكان المركز الإسلامي في مدينة الزرقاء الذي أحدثه التنظيم العام يستقبل الفارّين، بل اضطر عقلة نفسه ولكن في ضوء مفاوضات "الوفاق" في التنظيمات الإخوانية إلى ترك حلب، تاركاً خلفه بضعة قواعد محدودة تحت قيادة مصطفى قصار سرعان ما تهاوت بدورها. في حين أن قواعدها الصلبة المستورة لا سيما في دمشق وحماة حافظت على تماسكها، ولكن في شروط أمنية ضاغطة، بل إن قائد تنظيمها في دمشق أيمن شوربجي لم يقتل إلا عام ١٩٨٩.

٢-« الجبهة الإسلامية » .

وقع ثلاثة من قياديي التنظيم العام هم عدنان سعد الدين وسعيد حوى وعلي البيانوني، في ٩ ت٢ ١٩٨٠ إعلاناً سموه بـ"بيان الثورة الإسلامية في سورية ومنهاجها". وحمّل البيان النظام مسؤولية "دفع المأساة أن تبلغ نهايتها" وأعلن الوصول إلى نقطة "اللاعودة" معه و"عدم المهادنة" أو "إلقاء السلاح" "حتى ينهار .. ويذهب إلى غير رجعة"(٩٣) ويمكن توصيف هذا المنهاج في كلمة موجزة بأنه منهاج ليبرالي يقترب كثيراً من مناهج الأحزاب القومية واليسارية المعارضة. فينص على التعددية الحزبية والسياسية، والفصل ما بين السلطات، وضمان الحريات والحقوق الأساسية. وتكمن مفارقته في أن سعيد حوى الذي وقّع عليه هو نفسه صاحب كتاب "جند الله" الذي اعتمدته "الطليعة" والراديكاليون الإخوانيون في فترة دليلاً نظرياً لهم. ويتناقض هذا الكتاب بنيوياً، وفي

جميع الوجوه والتفاصيل مع "المنهاج" المعلن، مما يكشف عن أنه لم يكن سوى مناورة برنامجية تكتيكية، تلبي تحالفات التنظيم العام وعلاقاته الإقليمية. وفي هذا السياق عمل التنظيم العام على تشكيل ما سمي بـ"الجبهة الإسلامية" التي ضمَّت بشكل أساسي العلماء. وقد سمي الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رئيساً شرفياً لها في حين سمي الشيخ أبو النصر البيانوني أميناً عاماً. وعملت الجبهة كأداة إخوانية في وسط العلماء، إلا أنها مثّلت كطرف إسلامي مستقل عن الإخوان في ما سمي بالتحالف الوطني لتحرير سورية، ثم انسحبت عام ١٩٨٥ بنتيجة احتدام التناقض ما بين عدنان سعد الدين وعلي البيانوني، والذي نتج عنه ترك الشيخ أبو غدة لرئاستها بعد تسلمه منصب المراقب العام.

كان إعلان "بيان الثورة ومنهاجها" وتشكيل "الجبهة الإسلامية" نتيجة من نتائج النكسة الميدانية في الداخل. إذ بات التنظيم العام في ضوء علاقاته الإقليمية والسياسية مطالباً بتقديم تصوره البرنامجي. ومن هنا كان هذا البيان موجهاً لتلبية حاجة هذه العلاقات أكثر مما هو موجه إلى الفصائل الإسلامية نفسها. غير أن ضغط قواعد الفصائل الإخوانية التي تحملت عبء النكسة الميدانية على قيادتها كي تتوافق، دفع تلك القيادات نحو ما يسمى إخوانياً بـ"الوفاق" ما بين الفصائل الإخوانية.

تشكيل قيادة "الوفاق" وفصل عقلة

يقصد بـ"الفصائل الإخوانية" هنا التنظيم العام للإخوان المسلمين وتنظيم الطلائع الإسلامية وتنظيم الطليعة المقاتلة. وقد أقرت هذه الفصائل في اجتماع قيادي، تم في النصف الثاني من كانون الأول ١٩٨٠ في إيطاليا تشكيل قيادة سياسية وعسكرية موحدة. من هنا تطلَّب هذا الوفاق إخراج عدنان عقلة من حلب، ومحاولة احتوائه واستيعابه فيه، وهو ما تم فعلاً حيث تشكلت قيادته من اثني عشر عضواً يمثلون تلك الفصائل بشكل متكافىء، بمعدل أربعة ممثلين لكل فصيل. وانتخب الدكتور حسن

الهويدي (الطلائع) مراقباً عاماً، وعدنان سعد الدين (التنظيم العام) نائباً للمراقب العام وعدنان عقلة (الطليعة) مسؤولاً عسكرياً(٩٤). وبذلك تم احتواء عقلة واستيعابه. لقد تشكلت هذه القيادة وفق تشخيص أحد أعضائها "بعد تعثرات" و"بدأت تتحرك على أرض من الألغام ومن خلال تناقضات كبيرة"(٩٥). فقد كانت في حقيقتها قيادة "ائتلافية" بين فصائل ثلاث تفتقر إلى الثقة فيما بينها، إلا أنها بحصولها على مبايعة أيمن الشوربجي (دمشق) وعمر جواد (حماة) فضلاً عن عقلة، قد ضمنت القيادة الميدانية في الداخل. وتمتعت هذه القيادة في البداية بتأييد قاعدي عام، إلا أنها سرعان ما انفجرت بحكم عوامل عديدة تضافرت فيما بينها، إلا أن أخطر هذه العوامل والذي مثّل صاعق الانفجار، كان مسألة التحالفات. فقد تحالفت بشكل تام مع الأجهزة الأردنية والعراقية، ولم تتورع عن نقل معلومات بجلسها العسكري في الداخل عن الجيش السوري إلى المخابرات الأردنية، ورمت كل أوراقها في السلة الإقليمية العربية المعادية للأسد، والتي كانت تقع بدورها في سلة أكبر هي السلة الدولية. وقد أغرى ذلك أجهزة الاستخبارات المصرية التي يبدو أنها قد درّبت بعض كوادر التنظيم العام الأمنية في القاهرة(٩٦) وأجهزة الاستخبارات الأمريكية والفرنسية بالاتصال ببعض كوادرها ومحاولة تجنيد ركائز لها(٩٧) فضلاً عن أن العلاقة التي قامت ما بين "الطليعة" وجهاز فتح الأمني(٩٨) تحتمل على مستوى الفرضية نوعاً من تدخل مستور وغير مباشر للموساد. وتنبني هذه الفرضية الاحتمالية على حقيقة أن بعض كوادر فتح الأمنية كانت مزدوجة ما بين جهازي الموساد وأمن فتح، في استخدام متبادل، يظن فيه كل طرف أنه يستخدم الطرف الآخر فـ"لعبة الأمم" معقدة على الدوام، وتفوح منها بالضرورة روائح مطابخ "الدسائس" و"المؤامرات".

انفجر "الوفاق" حين عارضت "الطليعة" الاشتراك في تأسيس ما يسمى بـ"التحالف الوطني لتحرير سورية" الذي تم إعلانه في ١١ آذار ١٩٨٢، وتألف من البعث العراقي والإخوان المسلمين والناصريين (محمد الجراح) وبعض الشخصيات

السياسية السورية المستقلة اللاجئة في بغداد، وقد لعبت "الطليعة" دور رأس الحربة في معارضة مشروع "التحالف". إذ كانت في علاقتها بالأجهزة العراقية واضحة بشكل تام، في أن هذه العلاقة محصورة بالجانب العسكري وليس السياسي، ومن هنا لم تستجب لرسالة طه ياسين رمضان في آب ١٩٨٠ التي ينقل فيها قرار حزب البعث بالتحالف معه لإسقاط النظام في سورية[٩٩]. وقد بدأ انفجار "الوفاق" حين أعلن عدنان عقلة نص المشروع الذي تقدم به عدنان سعد الدين وعلي صدر الدين البيانوني للاشتراك في الهيئة التأسيسية لـ"التحالف"، حيث أصدر عقلة بياناً سمي بـ"بيان المفاصلة" مع الإخوان المسلمين، ويصفهم فيه بـ"المنهزمين المحسوبين على الإسلام" الذين يعملون لتشكيل "لافتة جاهلية هزيلة، أسموها الجبهة الوطنية ويريدون منا ... أن ننضوي تحت هذه الراية الكافرة، وأن نلتقي مع الجاهليين في منتصف الطريق"، وأعلن عقلة رفض هذه "الطروح الجاهلية" لأن "شرع الله يرفضها" و"يرفض مشاركة الكافرين في الحكم"[١٠٠] وبلغ من فعل الضجيج الذي أثاره عقلة أن قيادة "الوفاق" أخذت تنكر في لقاءاتها مع القواعد في الخارج أمر المشروع في حين استمرت به سرياً. من هنا وبنتيجة مضاعفات ذلك أعلن عقلة في ١٧ ك١ ١٩٨١ باسم الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين - كتيبة القائد الشهيد مروان حديد "المفاصلة الكاملة والنهائية" و"التميز التام" عن الإخوان المسلمين. ووصف "الوفاق" بـ"مأساة" تمخضت عن نوايا مبيتة، وخطط مسبقة هدفها المرحلي والمستقبلي "تطويق العمل العسكري المتمثل بالطليعة المقاتلة وبقيادتها، واحتواؤه وترويضه، وصولاً لتحقيق الحل السياسي الإصلاحي" الذي يستحوذ عليهم ولخص وظيفة ما سماه بـ"الوفاق المأساة" بـ"مطية ذليلة لذبح حركتنا الجهادية الغالية وتمرير الحل الاستسلامي الانهزامي الذي أملته إرادة الخارجين عن الحركة، والراقصين على دماء شهدائنا" وأكد أن شرط اللقاء هو "المعركة وعقيدية المعركة، فلا لإلقاء السلاح ولا للمفاوضة مع الطاغية ولا للجبهة الوطنية والتحالفات السياسية"[١٠١].

رسَّم هذا البيان انشقاق "الطليعة" عن "الإخوان المسلمين"، إلا أن موضوعاته ومجرياته لم تصل إلا بشكل غامض إلى القيادات الميدانية في الداخل، التي بايعت "قيادة الوفاق". وقد حاولت القيادة أن تطوق انشقاق عقلة وأن تضع عقلة ومجموعته تحت رحمتها، فاستقطبت عدداً من قواعده، كان من بينهم عضوان من أصل أربعة ممثلين للطليعة في القيادة. وفصلت عدنان عقلة على أساس أن الوفاق قام على قاعدة أن من يخرج بالوفاق يخرج باسمه وليس باسم فصيله، غير أنه لم يتم نشر القرار إلا في ٢٥ نيسان ١٩٨٢[١٠٢] بعد "نفير حماة" وما نتج عنه في حين ردت الطليعة المقاتلة على ذلك بأنها لا تعترف بالجهة التي أصدرت القرار، وأنه "ليس لها أية علاقة بحركتنا الجهادية المباركة إلا تبني عملياتنا"[١٠٣]. لقد حملت القيادة عقلة مسؤولية ما حدث في حماة، واستغلت ذلك لنشر قرار فصله وتعميمه. وهو ما يتطلب وقفة عنده.

- **نفير حماة (شباط – آذار ١٩٨٢) :**

قامت القيادة الميدانية خلال فترة انشقاق "الطليعة" عن الوفاق باتباع استراتيجية إرهابية جديدة وهي استراتيجية التفجيرات وحرب السيارات المفخخة التي استهدفت بعض المباني الحكومية والعسكرية مثل مجلس الوزراء (آب ١٩٨١) وآمرية القوى الجوية (ت١ ١٩٨١). وكانت الجريمة الأكثر ترويعاً هي انفجار منطقة الأزبكية (ك١ ١٩٨١) التي تبنتها قيادة الخارج ثم تنصلت منها واستنكرتها. وقد دمرت هذه الجريمة الإخوان سياسياً، وساهمت في استكمال عزلهم سياسياً وشعبياً حتى عن الذين كانوا يعطفون عليهم. وفي هذا السياق اغتال تنظيم الجهاد في مصر الرئيس المصري أنور السادات في ٦ ت١ ١٩٨١، فحاولت قيادة الداخل استثماره، حيث وزعت منشوراً يتوعد الأسد بمصير مماثل[١٠٤]. ولم يلق هذا التوعد سوى الاستهجان، إذ كان الأسد قبل أيام قليلة قد شن هجوماً قاسياً وغير دبلوماسي البتة على السادات، فلم يكن هناك وجه للشبه ما بين الأسد والسادات سوى الشبه الضدي ما بين الأعداء.

أخذت القيادة الميدانية التي أحست بوطأة الحصار الأمني والسياسي الخانق تضغط على قيادة الخارج وتستعجل الحسم والنفير العام. وكانت هذه القيادة مؤلفة بشكل أساسي من مركزَيْ دمشق وحماة والمجلس العسكري الإخواني بقيادة العميد تيسير لطفي. حيث اقترح المجلس العسكري القيام بانقلابه في فترة أقصاها نهاية عام ١٩٨١ قبل صدور قائمة تسريح جديدة تشمل نسبة كبيرة من ضباطه، على أن يدعم الانقلاب بـ ٥٠٠٠ مقاتل من الخارج فضلاً عن مركزي حماة ودمشق. وقد تولى القيادي الإخواني خالد الشامي وظيفة المراسل ما بين قيادتي الداخل والخارج، إلا أن اعتقاله أدى إلى كشف الخطة الانقلابية واعتقال الضباط(١٠٥)، وتطويق مركز حماة.

اتبعت الأجهزة الأمنية هنا ما يعرف في أساليب مكافحة حرب العصابات بـ"استفزاز العصابيين" وقد أنهكت هذه الاستراتيجية تنظيم حماة تماماً، وكشفت معظم قواعده، وباتت قاعدته القيادية المركزية مرشحة في كل لحظة للانكشاف والسقوط. من هنا أخذ عمر جواد (أبو بكر) القائد الميداني للتنظيم يخطط للمواجهة وإعلان النفير. وكان ذلك يعني أنه قد وقع تماماً في فخ خطة "استفزاز العصابيين" التي تستهدف أساساً إخراج "العصابي"من مكمنه، فالقاعدة هي أن العصابات المحاصرة تخسر دوماً معركة المواجهة والدفاع المتمركز في منطقة محدودة. تسلل عدنان عقلة في هذا السياق إلى حماة، وكان تسلله فاتحة كارثتها. وقد وصلها الأرجح في ٢٠ ك٢ ١٩٨٢، ونقل رسالة من عمر جواد (أبو بكر) إلى قيادة الخارج في عمّان تحدد اضطرار التنظيم إلى إعلان النفير في فجر ٢٥ ك٢، وحَرص عقلة قبل تسلله وبعده أن يمر ببغداد، ويأخذ موافقة طه ياسين رمضان المسؤول العراقي عن الملف السوري على النفير وإسناد العراق له. إلا أنه لم يسلّم رسالة جواد إلى القيادة في عمان إلا في ٢٤ ك٢ في حين كان مطلوباً من هذه القيادة إعلان النفير العام في اليوم التالي(١٠٦). من هنا قرَّرت القيادة عدم التحرك وانسحاب العناصر المكشوفة في حماة إلى خارجها، وأوفدت مندوباً خاصاً لذلك، إلا أن هذا المندوب أخفى الرسالة، ولم يوصلها بدعوى عدم توفر الوقت الكافي لذلك(١٠٧). غير

أنه لم يمر يوم ٢٥ ك٢ إلا وكان عقلة قد وزّع رسالة جواد على الجميع، بهدف إحراج القيادة وإبراز "تخاذلها"، وأعلن نفير الطليعة لنجدة حماة[١٠٨] وبالطبع لم يتم التفجير في يوم ٢٥ ك٢ إذ كان عقلة متفقاً مع جواد على موعد احتياطي وشيفرة[١٠٩]. وهو ما يعني أن قيادة حماة الميدانية قد حسمت قرارها بالنفير بغض النظر عن موقف القيادة الذي كان متوقعاً، وفي ضوء ما نقله عقلة عن وعود طه ياسين رمضان بدعم النفير بكل السبل.

يبدو أن الأجهزة الأمنية السورية عرفت بقرار النفير الذي شاع في عمان وبغداد، ففاجأت المتآمرين تكتيكياً، بأن انسحبت جميع الوحدات العسكرية في ٣١ ك٢ من المدينة إلى خارجها بشكل تام، فخلت المدينة للإخوان الذين لم يدركوا أن هذا الانسحاب كان جزءاً مما يسمى في حرب العصابات بشبكة العنكبوت. ويتلخص هذا المفهوم بتشكيل أطواق متتالية، ثم الاصطدام عبر مفارز بقواعد العصابيين و"استفزازهم" للخروج من مكامنهم إلى حرب مكشوفة، يكونون فيها مطوقين تماماً. ويبدو أن هذا ما حدث، إذ داهمت الأجهزة الأمنية القاعدة القيادية المركزية وأرغمتها على المجابهة، مما أدى وفق الرواية الأمنية السورية شبه الرسمية إلى تسبيق الإخوان لساعة الصفر يومين[١١٠]. في حين أن المصادر الإخوانية ترى أن النفير في حماة تم بموجب إذاعة الشيفرة المتفق عليها من راديو بغداد[١١١]. من هنا دعا الإخوان المدينة في ظهر يوم ٢ شباط من خلال مكبرات المساجد إلى الجهاد، وأوهموها بأن كافة المدن سقطت بيد "المجاهدين" ما عدا حماة. وقد وقعت المدينة في هذا الفخ تماماً، فتقاطر رجالها على استلام السلاح الذي وزعه الإخوان بسخاء، وتوهمت القيادة الإخوانية الميدانية أنها ربحت النفير، إذ سيطرت بشكل تام على المدينة من ٢ إلى ١٢ شباط ١٩٨٢[١١٢].

أعلنت قيادة الخارج في هذا السياق في ٨ شباط ١٩٨٢ أن المواجهة وقعت ما بين إخوان الداخل والسلطة، وأنها تعلن من طرفها النفير العام. فاتخذت من أحد قصور

الضيافة في بغداد مقراً لها، في حين تم تجميع العناصر التي تقاطرت من مختلف الـدول في معسكر الرشيد قرب بغداد، ووصل عددها إلى ١٥٠٠ عنصراً، وزعـت علـى عـدة "حملات"، وكانت حملة حلب أكبرها إذ ضمت ٣٥٠ مقاتلاً. وسمي أبو عمر الطيـار وهو رائد طيار فار من الجيش السوري، والتحق بالإخوان مسؤولاً عسكرياً عاماً عـن الحملات[١١٣] غير أن القيادة لم تحرك أياً منها. إذ كان إدخالها محفوفاً بخطر الإبادة. في حين راهنت على تطور الأحداث وانتقالها إلى المحافظات، وانشقاق الجيش، غير أنـه لم يحدث أي شيء من ذلك، وكانت البيانات التي أذاعتها عن سير العمليات، من انضمـام اللواء ٤٧ وقسم من اللواء ٢١ إلى "المجاهدين"، وإضراب المحافظات الشمالية وغير ذلـك كاذبة بشكل تام[١١٤] ولم يتمكن تنظيمها في دمشق خلال سير العمليات سوى مـن تفجير سيارة مفخخة جانب دار البعث في ١٨ شباط ١٩٨٤ في دمشق[١١٥]. ورغم أن مقاومة الإخوان في حماة انتهت تماماً في ٢٠ شباط ١٩٨٢ فإن قيادة الخارج اسـتمرت بإذاعة بيانات "الانتصارات" إلى أن اضطرت في ١٠ آذار ١٩٨٢ إلى إعلان حل النفير. لقد ورط نفير الإخوان في حماة المدينة كلها في فخ قاتل، وزجها في مجابهة يائسة، فقـد كان حساب الحقل المليء بالرغبات والأوهام غير الحساب المر والدامي للبيدر. وكـانت القدرة على الحسم كذبة كبيرة أكلت المدينة والإخوان. وأدت إلى ما تصفه رواية شـبه رسمية للسلطة إلى حدوث مجزرة[١١٦].

• ما بعد نفير حماة :

ضعضعت النهاية الدامية لنفير حماة الجماعة، وعلت الأصوات التي تطالب بإقالـة القيادة ومحاكمتها، وامتزج اتهام القيادة بسوء إدارة النفير العام والتقصير بنجدة حماة مـع الرفض القاعدي العام لتحالف الجماعة مع الأحزاب العلمانية، ومشاركة قيادتها بتأسيس ما سمي بـ"التحالف الوطني لتحرير سورية"، وتوقيعها على ميثاقه في ١١ آذار ١٩٨٢، أي بعد حل النفير العام بيوم واحد. من هنا انسحبت كتلة "الطلائع الإسلامية" (العطار)

من الوفاق، ما عدا مجموعة صغيرة يقف على رأسها حسن هويدي المراقب العام، بسبب "التحالف الوطني"، وأصدرت سلسلة فتاوى بحرمته، ثم تراجعت كلياً عن العمل العسكري، وأعلنت أنها لا تؤمن إلا بالعمل عبر الطرق الدستورية والسياسية، وهو السبب نفسه الذي سبق لـ"الطليعة المقاتلة" أن تذرعت بما حاثاته في إعلان انفصالها الكامل عن الوفاق في ١٧ ك١ ١٩٨١، وبذلك انهار "الوفاق" واقتصر فعلياً على التنظيم العام للإخوان المسلمين ومن استقطبه إليه من الطرفين. أما بشأن ما حدث في حماة، فأصدرت القيادة تقويماً، أعلنت فيه أنها لم توعز بالتفجير وأنه تم دون علمها، وأنها لم تتمكن من إنجاده عسكرياً بسبب توقف المقاومة. وحمّلت عقلة الذي بث الشيفرة وقدم وعوداً لا يستطيع تنفيذها، مسؤولية التفجير[١١٧]. وبهدف حصار عقلة وتطويقه نهائياً، نشرت القيادة قرار فصله من الجماعة، بسبب مفاصلته العلنية لها، ومنعت على أي عضو الاجتماع به أو السماح له أو استقباله أو التعامل معه[١١٨]. ومن هنا راج اتهام عقلة بالمسؤولية عن كارثة حماة، وهو ما أضعفه كثيراً، ودافع عنه البعض في أن القيادة تتحمل المسؤولية بسبب تقصيرها في الإعداد والنجدة، وأن دور عقلة لم يتعد إقناع عمر جواد بتأخير التفجير كي يتم إسناده ودعمه، وأما قيادة الطليعة المقاتلة، فقد ردت على قرار فصل عقلة، بأنها لا تعترف بالقيادة التي أصدرته، وأنه لا صلة لها بأعمال الحركة الجهادية سوى تبنيها ودعت إلى تشكيل محكمة إسلامية محايدة تبت بذلك[١١٩].

- **حل القيادة وإعادة تشكيلها :**

تم في هذا السياق المضطرب حل القيادة، وانتخاب مجلس شورى جديد في أيار ١٩٨٢. وقد اقتصر حق الانتخاب والتصويت، على من له قدم ثلاث سنوات كحد أدنى في عضوية الجماعة، إلا أن نتيجة الانتخابات أسفرت عن نجاح القيادة التقليدية، وتجديد ولايتها، حيث جُدد انتخاب حسن الهويدي مراقباً عاماً، وعدنان سعد الدين نائباً للمراقب العام. وبسبب "الألسنة" التي وضعت "اللوم على القيادة"، في ما حدث في

حماة على حد تعبير سعيد حوى، ويعني بها ألسنة الراديكاليين، التي طالبت بإقالة القيادة ومحاكمتها، فإنه لم تلتحق سوى "أعداد يسيرة"(١٢٠) بالقيادة الجديدة.

يصف عدنان سعد الدين جلسة مجلس الشورى التي انتخبت في أيار ١٩٨٢ بـ"الاضطراب والتوتر الشديد"، إذ برز فيه معالم اتجاهين سيقيض لهما أن يصطدما لاحقاً بحدّة في انشقاق ١٩٨٦. ويتمثل الاتجاه الأول، بما يمكن تسميته بالصقور، الذين كان على رأسهم كل من عدنان سعد الدين وسعيد حوى، في حين يتمثل الاتجاه الثاني بمن يمكن وصفهم بالمعتدلين، الذين دعوا إلى إعادة النظر جذرياً بسياسة "المجابهة" وطي مآسيها، واتباع سياسة "التهدئة".

وبلغت حدة التوتر أن انسحب ثلاثة من أعضاء مجلس الشورى، وعضو من القيادة من الجلسة احتجاجاً على صقرية سعيد حوى، وتبجُّحِهِ بسلامة عمل القيادة، وتبريره لسياستها، وأما حوى نفسه، فأعلن في حركة عصبية انسحابه من العمل القيادي في التنظيم الإخواني السوري(١٢١).

• اضطراب وانشقاق ١٩٨٦ – الجماعة جماعتان :

وصل تردي الوضع القيادي الداخلي الإخواني في الخارج إلى أقصى درجاته خلال عامي ١٩٨٥ و ١٩٨٦، وتجلى في احتدام الصراع حول منصب المراقب العام، ما بين عدنان سعد الدين (حماة) وعبد الفتاح أبو غدة (حلب). رغم أن مندوبي التنظيم العالمي للإخوان المسلمين قد حضروا مجالس الشورى المنعقدة خلال هذه الفترة، فإن أطراف ما يسمى بـ"التحالف الوطني لتحرير سورية"، لا سيما الطرف البعثي منها، قد تدخلت في الصراع الداخلي، وحاولت أن تتحكم بنتائجه. إذ استطاع معارضو عدنان سعد الدين، أن يشكلوا ما يقترب من نصف أعضاء مجلس الشورى، وبغية تجنب الجماعة الانشقاق، قبلت استقالة الهويدي وانتخب أديب الجاجة مراقباً عاماً مؤقتاً، وهو قيادي قديم كان مسؤولاً عن مركز إدلب وعرف بتبني سياسة "المواجهة"، وشكلت

قيادة جديدة عاد فيها عدنان سعد الدين نائباً للمراقب العام، واستمر عملها ستة أشهر، تم في نهايتها انتخاب مجلس شورى جديد، يتألف من ٢٩ عضواً، وقد حضر جلسته الأولى ٢٨ عضواً انقسموا إلى قطبين متساويين بالأصوات (١٤ مقابل ١٤) وكان المرشحان الأساسيان هما محمد ديب الجاجة والشيخ عبد الفتاح أبو غدة، فعينت القيادة العليا منير الغضبان مراقباً عاماً بهدف إحكام سيطرتها على السلطة في التنظيم ومنحته صلاحيات استثنائية قام بموجبها بحل مجلس الشورى، والغضبان هو شخصية إخوانية معتدلة ومحترمة من منطقة التل بدمشق كان أحد مرشحي القيادة العليا لمنصب المراقب العام، وقد عرف بأنه أفتى بشرعية تشكيل "التحالف الوطني" وألف لذلك كتاباً بعنوان "التحالف السياسي في الإسلام".

أدى احتدام الاستقطاب والصراع ما بين كتلة سعد الدين ومعارضيه إلى تدخل المرشد العام في مصر مباشرة، فأحال قيادة التنظيم إلى مجلس الشورى العالمي، وكلف مسؤولاً إخوانياً عربياً غير سوري بالإشراف على عمل التنظيم السوري. وفي آذار ١٩٨٦ حل التنظيم العالمي للإخوان المسلمين القيادة القطرية الإخوانية السورية، ودعا خلافاً لقواعد النظام الداخلي، إلى انتخاب المراقب العام من القواعد مباشرة. وكان المرشحان الأساسيان هما عدنان سعد الدين (حماة) وعبد الفتاح أبو غدة (حلب). وشارك في الاقتراع حوالي ٢٠٠٠ عضو مثبَّت، فحصل عدنان سعد الدين على نسبة ٤٦% من الأصوات، في حين حصل عبد الفتاح أبو غدة على نسبة ٤٨% من الأصوات، ولما لم يحصل أحد منهما على نسبة ٥٠% اللازمة للمراقب العام، فإنه افترض أن يعاد الاقتراع من جديد. غير أن مندوب التنظيم العالمي أعاد تدقيق الأوراق الانتخابية، وأسقط منها الأوراق البيضاء، فارتفعت نسبة أصوات عبد الفتاح أبو غدة إلى ٥١% حاز على الأغلبية المطلقة. فاعترف به التنظيم العالمي مراقباً عاماً.

لم تعترف كتلة سعد الدين بذلك، فعقدت مجلس شورى يضم أنصارها. وانتخب هذا المجلس بالإجماع عدنان سعد الدين مراقباً عاماً. وأفرز هذا الانشقاق كتلة إخوانية ثالثة أسمت نفسها بـ"جماعة الحياد". وإثر قرار مكتب الإرشاد العام للتنظيم العالمي باعتبار كل من يرفض بيعة أبي غدة خارج الإخوان، وإبلاغ سعد الدين وقيادته بفصلهم من الإخوان، استكمل سعد الدين في حزيران ١٩٨٦ تشكيل مجلس الشورى بأعضاء جدد، فتمأسس الانشقاق. وانعكس مباشرة على سير عمل ما يسمى بـ"التحالف الوطني لتحرير سورية" الذي أصيبت دوراته بشبه جمود. إذ مالت قيادة "التحالف" إلى تمثيل التنظيمين، غير أن عدنان سعد الدين علّق عضويته فيه، وربط عودته إليه بفصل جناح أبي غدة، والاعتراف بجناحه ممثلاً شرعياً وحيداً للإخوان المسلمين[١٢٢]. وقد سوِّي الخلاف فيما بعد حين تم تطوير "التحالف" إلى ما يسمى بـ"جبهة الإنقاذ الوطني لتحرير سورية" (شباط ١٩٨٩)، فضمَّ الإطار الجديد ممثلاً عن كل من التنظيمين

• موضوعات الانشقاق – بين خطي "المجابهة" و"التهدئة" :

اكتسب الانشقاق أبعاداً تنظيمية وجهوية وجيلية وإقليمية وسياسية مركبة. فتذرع الطرفان بالشكليات الشرعية التنظيمية، وانحازت معظم قواعد حماة وإدلب لا سيما في ما يسمى إخوانياً بمنطقة "الرباط" أي العراق والأردن إلى جناح سعد الدين في حين انحازت معظم قواعد حلب ودمشق ودير الزور إلى جناح أبي غدة. وتمتع جناح سعد الدين نسبياً بدعم الشباب بقدر ما تمتع جناح أبي غدة بدعم شيوخ الجماعة. إلا أن جناح أبي غدة هو الذي مثل الشرعية الإخوانية، وهو ما شكل إضعافاً لجناح سعد الدين واستنزافاً مستمراً لكوادره. وعبَّر الانشقاق بشكل مضمر عن توجهين مختلفين إزاء حدود التحالف مع الأطراف الإقليمية في المنطقة، فعكس جناح أبي غدة استراتيجيات التنظيم العالمي وتحالفاته الإقليمية لا سيما مع السعودية في حين ذهب

جناح سعد الدين في الارتباط باستراتيجيات العراق وأولوياته إلى آخر الشوط، إلى درجة تبنى تقويم فقهي سياسي يصل حدَّ تكفير الشيعة وهو ما لم تألفه الأدبيات الإخوانية التقليدية، ووصْف "الخمينية" بـ"التحريف" و"الانتحال" و"التأويل الجاهل" و"المجوسية" و"الغدر والمخاتلة والمنهجية الشريرة" وممالأة "الباطنيين" واعتبارها تهديداً خطيراً لـ"هذه الأمة" و"طاعوناً" فيها. ويخلص التقويم إلى أن "نصرة الخمينية خيانة لله والرسول والمؤمنين"(١٢٣). إلا أن محور الصراع ما بين الجناحين كان سياسياً، ففي حين تبنى جناح سعد الدين سياسة "المجابهة" فإن جناح أبي غدة تبنى سياسة "التهدئة". واعتبر جناح سعد الدين نفسه معبراً عن "جناح الجهاد"، إزاء ما سماه بـ"جناح السلم والمفاوضات"، وتعبيراً عن ذلك، وخلال احتدام الصراع ما بين الجناحين قام الجهاز العسكري الذي كان سعد الدين مسيطراً عليه بعدة عمليات في الداخل، شملت تفجير قطار وبعض باصات الطلاب الضباط، وهو ما ساهم في استقطاب معظم الشبان "المرابطين" في قواعد الأردن ومعسكر بغداد إلى جناح سعد الدين، الذي تمتع ببيعة الجهاز العسكري وولائه.

إن سعد الدين بتمثيله لسياسة "المجابهة" التي عززت نسبياً نفوذه في القواعد الإخوانية الراديكالية الشابة كان يتحدى السياسة التي أقرها مكتب الإرشاد العام للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين والتي تتلخص بأن "المناصحة هي الوسيلة التي ينبغي أن تعتمد مع كثير من الحكومات"(١٢٤). وقد وجد معارضوه الذين تبنوا سياسة التهدئة والتفاوض مع السلطة في هذا القرار، غطاءً شرعياً إخوانياً عالمياً لهم، في حين وجد سعد الدين في الأجهزة العراقية التي كانت تعارض هذه السياسة دعماً إقليمياً له، يعوِّض ضعف شرعيته الإخوانية، بعد أن نزعها عنه التنظيم العالمي. والواقع أن جناح سعد الدين لا يختلف بنيوياً عن جناح أبي غدة، سوى في أنه أكثر راديكالية في الأسلوب. ويلتقي هذا الأسلوب مع التيار "الجهادي" في الشكل إلا أنه يختلف عنه كلياً في مرجعيته الإيديولوجية، فلا يتأسس هنا على منظومة التفكير الجهادية التكفيرية. وبكلام آخر لم تكن سياسة المجابهة لدى سعد الدين سوى شكل آخر للسياسة. فقد فجرت نتائج

مفاوضات ١٩٨٤ ما بين الإخوان والسلطة ومفعولاتها (التي سنتوقف عندها لاحقـــاً) الانشقاق ما بين الجناحين. مع أنهما استمرا بالتحالف مع جبهة المعارضين السياســـيين السوريين في بغداد، والتي تم تطويرها في شباط ١٩٨٩ من "التحالف الوطـــني لتحريـــر سورية" إلى ما سمي بـــ" جبهة الإنقاذ الوطني لتحرير ســـورية"(١٢٥). وكـــان مقـــاتلو جناحي سعد الدين وأبي غدة هنا نوعاً من جنود شبه نظاميين أو محـــترفين لمـــا سمـــي بـــ"جيش تحرير سورية". من هنا التزم الجناحان وإن كان ذلـــك بدرجـــات متفاوتـــة بالاستراتيجية العراقية وأولوياتها الإقليمية، وحشدا في صيف ١٩٨٩ كوادرهما المقاتلـــة، كاحتياطي في حال احتمال التدخل العسكري العراقي في لبنان إلى جانب العماد ميشـــل عون(١٢٦). وكان جناح سعد الدين الأكثر نشاطاً، إذ أبدى اســـتعداده لحشـــد ألـــف مقاتل، في حين لم يحشد إبان نفير حماة أكثر من ١٥٠٠ مقاتلاً(١٢٧) إلا أنَّ ضمَّ العـــراق للكويت في آب ١٩٩٠ وما نتج عنه، مثّل متغيراً جديداً هدَّد بانشقاق جناح أبي غـــدة. إذ وجد التنظيم بحكم علاقاته الإقليمية العراقية – السعودية نفسه محْرجاً، فانطلق مـــن موقف التنظيم العالمي للإخوان المسلمين، ورفض ضم العـــراق للكويـــت إلا أنـــه أدان التواجد الغربي والأميركي في المنطقة واعتبره مقدمة احتلال. واعتبرت "جبهـــة الإنقـــاذ الوطني" في العراق والتي يشكل التنظيم طرفاً منها ذلك خيانة في حين لوَّحت الســـعودية بترحيل مائات العائلات الإخوانية السورية. وإزاء ذلك تراجع المراقب العام أبو غدة عن موقف مجلس الشورى، وأوجز الموقف في أنه جزء من موقف التنظيم العالمي للإخـــوان المسلمين، وأنه يدين احتلال العراق للكويت ويطالبه بالانسحاب منها، وأن الإجـــراءات التي اتخذتها السعودية في الاستعانة بالقوات العربية والاسلامية وغيرها جائزة شرعاً عنـــد الضرورة. وكان ذلك يعني بكلمة موجزة أن أبا غدة وضع موقف الجماعـــة في الســـلة السعودية، وشرْعن وجود القوات الأميركيةَ والغربية.

انقسم مجلس الشورى إزاء ذلك، وأدى الانقسام إلى استقالة المراقب العام عبـــد الفتاح أبو غدة، ونشوب صراع حول منصب المراقب العام ما بين حسن الهويدي (ديـــر

الزور) وعلي أبو الصدر البيانوني (حلب)، تم حله بتشكيل قيادة مؤقتة سميت بـ"إدارة" تولاها فاروق بطل (حلب)[١٢٨]، إلى أن تمت التسوية بانتخاب علي البيانوني مراقباً عاماً للتنظيم السوري وانتخاب حسن الهويدي نائباً للمرشد العام للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين، وهو ما عليه الوضع اليوم.

المفاوضات – بين الحوار الأمني والحوار السياسي

فرضت نتائج المجابهة اليائسة والدامية ما بين الحركيين الإسلاميين والسلطة الدخول في مفاوضات مستورة لتطويقها والخروج منها ومحاولة طي ملفها. وقد تبنت السلطة حتى الآن إطاراً أمنياً للحوار مع التلويح باحتمال تطويره إلى حوار سياسي. وقبل تحليل ممكنات وآفاق هذا التطوير لا بد من وقفة مكثفة عند محطاته الأساسية التي استجدت بعد أحداث حماة. فقد شملت المفاوضات بشكلٍ أساسي الفصائل الإسلامية الرئيسية الثلاث: الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين والتنظيم العام للإخوان المسلمين وحركة الطلائع الإسلامية. وكان الحوار مع فصيل التنظيم العام هو الأصعب والأطول، لما لهذا التنظيم من امتداد دولي ووزن في تمثيل التيار الإسلامي في المجتمع، وخبرة طويلة في العمل السياسي والتحالفات. فقد ضعف تنظيم "الطلائع الإسلامية" (العطار) كثيراً بنتائج المجابهة، والتي وجد نفسه في أتونها، وانضم فريق منه إلى التنظيم العام بينما انسحب الفريق الآخر من قيادة "الوفاق" وأعلن قطيعته مع أسلوب "الكفاح المسلح" وعودته إلى منهجه التقليدي وهو التغيير عبر الأطر الدستورية وبالأساليب السلمية.

أما الطليعة المقاتلة، فقد آلت قيادتها بعد اعتقال عدنان عقلة في منتصف ١٩٨٣ وعناصره السبعين التي حاولت أن تتسلل وتبني قواعد لها في الداخل، انطلاقاً من رأس جسر في منطقة جبل الزاوية في إدلب، إلى هاشم شعبان (أبو العلا) أحد قادتها المؤسسين. وقد دخلت هذه القيادة في مفاوضات مع قيادة جهاز الأمن العسكري

المكلف بملف المفاوضات، وتمت حلقاتها في ألمانيا وقبرص ثم في دمشق على مدى عــــام ١٩٨٤. وانشقت قيادة الطليعة بنتيجة ذلك، وبرَّر الفريق المفاوض الذي كان على رأسه هاشم شعبان المفاوضات، بأنها خلاصة تقويم وقرار لمجلس الشورى، خلُص إلى أنــــه لا يمكن إسقاط الأنظمة "التوتاليتارية" عن طريق حرب العصابات، وأن سورية لا تتوفــــر فيها مقومات هذه الاستراتيجية. وتقدم بمطالب سياسية هي: الإفراج عــــن المعتقلــين وإعطاء حرية الدعوة الإسلامية وإزالة الطائفية من الجيش والوظــــائف والعفــو عــن الملاحقين في الخارج وتخييرهم ما بين النزول أو البقاء في الخارج مع تسوية أمورهــم ... إلخ، إلا أن ما تم فعلياً هو العفو عما سمي بـــ"العائدين". وقد نتج عن هذه المفاوضــات الإعلان في ك٢ ١٩٨٥ عن أن الطليعة المقاتلة قد أوقفت جميع عملياتها في ســـورية. في حين ادعى الفريق المعارض للمفاوضات والذي يضم بضع دزينات أن المفاوضات قـــد تمت دون قرار مجلس شورى ومن خلفه، وأصدر هذا الفريق بقيادة عبد الستار عبـــود (أبو صالح) الذي آلت إليه القيادة في ٢٨ ك٢ ١٩٨٥ بياناً يعلن فيه براءته من الأفـــراد المفاوضين ويصف خطوتهم بـــ"الخيانية"(١٢٩). أما من تبقى من هذا الفريق الأخير، فقـد انتقل معظمه إلى مناطق التوتر الإسلامية في أفغانستان والجزائر، وقتل بعضهم في معـارك حركة التوحيد (الشيخ سعيد شعبان) في طرابلس.

وأما فيما يتعلق بالتنظيم العام فقد برزت في اجتماع مجلس الشـــورى في أيــار ١٩٨٢ في بغداد أي بعد شهرين من أحداث حماة الدامية أصوات إخوانيـــة تدعــو إلى اتباع سياسية التهدئة، والبحث عن صيغة تعايش مع السلطة، من دون اتخاذ قرار بذلك. وافتُرض بهيئة "التحالف الوطني لتحرير سورية" التي يشكل الإخوان طرفاً أساسياً مـــن أطرافه أن تناقش مثل هذا القرار وتقره. إلا أنه في ضوء موقف تلك الهيئة التي اعتـــبرت المفاوضات خطأً بحد ذاته(١٣٠)، وتدخل الأجهزة العراقية، كان شائعاً أن يتفق أعضـــاء مجلس الشورى فيما بينهم على إقرار سياسة التهدئة والتفاوض والتعـــايش ثم يجـــدون أنفسهم يصوتون رسمياً ضدها (١٣١).

اتخذ مجلس الشورى عام ١٩٨٤ في ضوء الاتصالات المستورة ما بين الأجهزة الأمنية السورية وبعض أعضائه قراراً بالتفاوض[١٣٢]. وتمت المفاوضات بالفعل في ١١ - ١٢ ك١ ١٩٨٤ بإشراف اللواء علي دوبا رئيس جهاز المخابرات العسكرية، ما بين معاونه العميد حسن خليل والعقيد هشام بختيار وبين وفد الإخوان برئاسة المراقب العام يومئذ منير الغضبان في ألمانيا، وتلخّص طرح الوفد الأمني وفق المصادر الإخوانية في مجلس الشورى بطي ملف المجابهة وعودة القيادة إلى الداخل، في حين رهن الوفد الإخواني ذلك بانفراج سياسي محدّد[١٣٣] وافقت هيئة التحالف على نقاطه[١٣٤]. وقد حدّد بيان القيادة الإخوانية في ٣ شباط ١٩٨٥ هذه المطالب بـ: إلغاء قانون الطوارئ والأحكام العرفية، وتعليق الدستور، ريثما يتم وضع دستور جديد، وإطلاق الحريات العامة، وضمان حرية التفكير والتعبير والحقوق السياسية لجميع المواطنين، بدون تمييز أو تفرقة أو استثناء، وإجراء انتخابات حرة نزيهة، وقيام هيئة تأسيسية تضع دستوراً جديداً، واعتبار الجيش مؤسسة وطنية تمثل الشعب كله وليس فئة أو طائفة أو حزباً لمهمته[١٣٥]. ويفهم من ذلك أن جلسة المفاوضات لم تقم على قاعدة متفق عليها، من هنا اتخذ مجلس الشورى قراراً بالإجماع بعدم جواز المفاوضة[١٣٦]. غير أن هذا الإجماع كان شكلياً إذ سرعان ما أدى طرح سياسة العودة إلى المفاوضات إلى شق التنظيم إلى تنظيمين وفق الصورة التي تم توصيفها في ما سبق. وقد تبنى جناح أبو غدة بشبه إجماع مواصلة هذه السياسة، حيث عقدت عام ١٩٨٧ جلسة مفاوضات أخرى ما بين اللواء علي دوبا ونائب المراقب العام علي البيانوني، ويبدو أنه لم يتمخض عنها سوى ما يمكن تسميته باتفاق تفاهم أو هدنة، يترتب عليه وفق الشيخ أبو غدة إفراج تدريجي عن المعتقلين خلال السنوات القادمة[١٣٧].

تجددت المفاوضات ما بين الإخوان والسلطة في عامي ١٩٩٦ و ١٩٩٧ وقد تضافرت عدة عوامل مباشرة لذلك هي: الإفراج في ت١ و ت٢ ١٩٩٤ عن أعداد كبيرة من المعتقلين، ينتمي معظمهم إلى الإخوان وأنصارهم. والإذن الشخصي من الرئيس

الأسد للمراقب العام السابق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في نهاية عام ١٩٩٥ بالعودة إلى حلب، وتوسط جهات إسلامية عديدة صديقة للطرفين مثل حزب الرفاه في تركيا وحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن والجماعة الإسلامية في لبنان وحركة حماس في الجزائر لطي ملف المجابهة نهائياً. وليست هذه الجهات في معظمها كما يستنتج منها سوى أطراف في مكتب الإرشاد العام للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين الذي يمثل السلطة المرجعية العليا للعمل الإخواني في العالم الإسلامي. من هنا أعرب الدكتور حسن هويدي نائب المرشد العام عن أن تكون تعزية الرئيس الأسد رسمياً بوفاة الشيخ أبي غدة "فاتحة لإجراءات تنهي الأزمة وتطوي صفحة الماضي الأليم "بين الإخوان والسلطة"، لا سيما وأن تصريحات رسمية سورية ركزت على أن الفجوة ضاقت بين الحكومة والإخوان المسلمين إلى الحد الذي يمكن القول إنه لم يعد هناك عداء بينهما بالمعنى الحقيقي للكلمة"(١٣٨).

يفسر ذلك أن هذه المفاوضات تختلف عن كل ما سبقها في أنها أكثر من اتصالات لتصفية ذيول المجابهة وأقل من حوار سياسي. إذ ناقشت مباحثات قيادية مشتركة ما بين وفد القيادة القومية لحزب البعث العربي الاشتراكي وحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن الذي يمثل الواجهة الحزبية للإخوان في الأردن، في أواخر عام ١٩٩٦ اقتراح "جبهة العمل" بعودة الإخوان عن طريق ترخيص حزب إسلامي تكون له وسيلة إعلامية ويتم ضمه إلى الجبهة الوطنية التقدمية في سورية. ومن هنا تم تخطي الحوار الأمني الذي حكم المفاوضات السابقة ما بين السلطة والإخوان، لأول مرة إلى ما بعده، واقترب من حوار سياسي. والواقع أن فكرة تشكيل حزب إسلامي قد طغت قبيل هذه الفترة على السطح، وسبقها طرح بعض الأطراف في السلطة في أوائل عام ١٩٨٠ تشكيل حزب محافظين في سورية. إلا أن هذه الفكرة كانت تظهر وتتوارى، إلى أن تم طرحها حزبياً على مستوى قيادتي البعث وجبهة العمل. ويبدو أن القيادة المركزية للجبهة الوطنية التقدمية في سورية قد ناقشت تلك الفكره ولم ترحب بها.

أبلغ مجلس شورى الإخوان السوريين خلال ذلك الوسيط أمين يكن أنه ملتزم بمبدأ "الانفتاح التام على حوار وتفاهم مع السلطة حول كل شيء يؤدي في النهاية لخير سورية" إلا أنه تلقى بشكل غير مباشر رداً يتلخص في أنه "لا مجال للحوار مع الإخوان كجماعة وأن الدولة لا تمانع في عودهم ولكن فردياً"(١٣٩) فعاد الحوار ما بين الإخوان والسلطة فعلياً إلى نقطة الصفر، إذ تم رهن عودة إخوان الخارج بتقديم اعتذار يتم نشره. وقد أثار ذلك غلياناً وجدلاً حاداً في قواعد الصف الثاني لإخوان الخارج، الذين أحبطوا بالحصيلة البائسة للمفاوضات والاتصالات، وأخذوا يضغطون على القيادة كي تطوي ملف المفاوضات نهائياً، مبررين ذلك أن السلطة وليس الإخوان، هي المسؤولة عن فشلها. في هذا الجو الإخواني الداخلي المشحون بالجدل والتوتر والاجتهادات المختلفة، عمّم مجلس الشورى في آذار ١٩٩٨ ورقةً تقويمية شبه رسمية على قياداته القاعدية، تتحدد وظيفتها في استيعاب ذلك التوتر وتصعيده سياسياً لا "جهادياً"، وإبراز الحركة في شكل المعارضة السياسية السلمية. وتتلخص الأفكار الأساسية في هذه الورقة بتسع نقاط هي: أن الصراع ما بين الإخوان والبعث قديم وذو أسس فكرية وعقيدية عامة، وأنه بدأ سياسياً وفكرياً إلا أنه انتهى إلى اصطدام عسكري في أواخر السبعينات والثمانينات بسبب تبعيث المجتمع ومحاربة الاتجاه الإسلامي، وأنه لم يكن اختياراً إخوانياً بل اضطراراً تعاطف معه الشعب، وسمح بتحرك سياسي وشعبي إضرابي شامل استقطب النقابات المهنية والمثقفين والتجار، وبعض الأحزاب اليسارية والقومية إلا أنه كان خطأ وقع فيه النظام كما وقع فيه الإخوان، واشتراط "النظام" على الإخوان الاعتراف بالخطأ والاعتذار عنه يعني تحميلهم وحدهم تَبِعَتَهُ و"تبرئة النظام من كل ما قام به من تجاوزات"، مقابل عودهم فردياً ومن بوابة المخابرات وانقيادهم إلى السلطة وحظر عملهم السياسي، وأن السلطة ما زالت تتعامل مع الإخوان من البوابة الأمنية، وفق شروط الغالب والمغلوب، وأن انفتاحها البراغماتي على الحركات الإسلامية غير السورية لا يتسع للإخوان المسلمين السوريين حتى خيرياً أو إغاثياً، وأن السلطة توظف "القوى

الإسلامية المعادية للصلح والتطبيع لدعم موقفها التفاوضي مع إسرائيل" وتريد من الإخوان "مباركة أكبر عملية سياسية تقوم بها سورية في العصر الحديث وهي توقيع اتفاق سلام مع إسرائيل"، وأن الرئيس الأسد يرغب بـ"إغلاق الملف الإخواني النازف حقداً وكراهية ودماً وثارات متبادلة" وتسليمه مطوياً لمن يخلفه. ومن هنا فإن مبادرته في التعزية بأبي غدة إيجابية، وأن أصحاب القرار يعرفون وزن الإخوان كتيار أساسي له امتدادات عربية وإقليمية ودولية، وقدرته على "التحرك ضد النظام ومضايقته إذا تغيرت الظروف .. وتنتهي الورقة بإعلان رفض المصالحة وفق الشروط الحالية، وتربط طيّ صفحة الماضي ببدء مرحلة جديدة، تطلق فيها الحريات ويلغى قانون الطوارئ والقانون رقم ٤٩ وتضمن التعددية السياسية الحقيقية ويطلق سراح بقية المعتقلين، وأن على الإخوان والسلطة أن يتحليا بـ"الواقعية في التعامل والبعد عن الأحكام المسبقة، وإفساح المجال للتيار الإسلامي المعتدل الذي يمثله الإخوان كي يأخذ دوره في تعزيز الوحدة الوطنية، وفتح صفحة جديدة تضمن استقرار البلد، وصموده في وجه الهجمة الإسرائيلية - الأمريكية الشرسة"[١٤٠].

تعكس هذه الورقة تقويماً إخوانياً شبه رسمي، ترجم المراقب العام البيانوني مضمونه الأساسي إلى أن التشاؤم يحكم مستقبل العلاقة ما بين الإخوان والسلطة، وأن على الحركة "تصعيد عملها السياسي" من أجل إجراء تحويل ليبرالي عميق وشامل في البنيات السياسية والاقتصادية، فليس هدف الإخوان في الدرجة الأولى عودة المهاجرين منهم وتسوية أوضاعهم "بل التمتع بكل حقوقهم السياسية"[١٤١]. سبق للإخوان في مفاوضات ك١ ١٩٨٤ أن طرحوا مطالب التحويل الديمقراطي الشامل، إلا أن الجديد هنا أنهم يربطونها بـ"تصعيد عمل سياسي سلمي" يطرحهم كحزب على أساس المستقبل وليس على أساس الماضي. غير أن الورقة تبريرية أكثر منها نقدية، فلم تصدر الجماعة حتى اليوم وثيقة نقدية مؤتمرية خاصة بها عن تجربتها الماضية. وربما يعود بعض ذلك إلى انعدام مثل هذا التقليد في الجماعة، ومسؤولية بعض قياداتها الراهنة عن "أخطاء" تلك

التجربة، والتخوف من أن يشكل البحث فيها مصدر انقسام جديد. فرغم إمساك الجماعة بمزايا الإنجاز السياسي عبر الأطر الدستورية والشرعية فإنها ما زالت تخلو من الشفافية، مما يبرز صورتها باستمرار في شكل المنظمة الغامضة أو الجمعية السرية. فيكمن بعض تناقضها الراهن ما بين شفافيتها السياسية المفتوحة المعلنة وبين بنيتها المغلقة السرية.

وبصرف النظر عن مدى جدية الجماعة بالتصعيد السياسي السلمي أو قدرتها عليه، فإن إحدى وظائف تلك الورقة تكمن في استيعاب التيار الراديكالي الشبابي وتطوير آلياته سلمياً. فقد أصبح هذا التيار قوة وازنة بين قيادات الصف الثاني التي تحدت قيادتها أكثر من مرة إلى درجة تشكيل نوع من جماعة ظل ضاغطة فهي تنتمي أساساً إلى فئة عمرية تتراوح ما بين الـ٣٣ والـ ٤٠، إذ انخرط معظمها في الجماعة إبان اندلاع الأحداث. ولا أدل على ذلك أن القيادة اضطرت في انتخابات مجلس الشورى (أيار ١٩٨٢) إلى تخفيض قدم العضوية لمن يحق له التصويت من خمس سنوات إلى ثلاث. إذ كانت معظم العناصر لا تمتلك القدم الأول[١٤٢]. وقد تكوّن وعي معظم هذه القيادات القاعدية في محنة المجابهة وحصادها المر، ولمست أهميتها كقوة ضاغطة ومؤثرة من خلال حرص الشيوخ المتنافسين على مقاعد مجلس الشورى ومنصب المراقب العام على استقطابها وكسبها، فأدخلها ذلك بشكل فعال في بنية الحياة الداخلية الإخوانية، وجعل الجدل الفقهي السابق حول الشورى: أمُعْلمة أم مُلزمة للأمير دون قيمة، فقد غدا الأمير هنا أو المراقب العام على حد تعبير البعض مجرد "عدّاد أصوات".

الاحتمالات وآفاق التنمية السياسية

بغض النظر عن "إخفاق" المفاوضات أو "جمودها" إلى حين؛ فإنها أبرزت ثلاثة احتمالات لمستقبل تطور العلاقة ما بين الإخوان والسلطة، يمكن تلخيصها بالتصعيد العسكري؛ والتصعيد السياسي، والاعتراف بالإخوان كجماعة. وقد عبّر عن الاحتمال

الأول اجتماع أنقرة (أواخر ك٢ ١٩٩٨) الذي عقده بعض الراديكاليين على خلفية إخفاق المفاوضات، وتحميل السلطة مسؤوليته، ودعوا إلى الوقوف ضد السياسة "الإصلاحية" للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين، وانتهاج سياسة "ثورية" تقوم على استئناف "الجهاد". ويبدو أن هؤلاء أقرب إلى "الراديكاليين" الذين يتألفون بشكل أساسي مما يمكننا تسميته مؤقتاً بـ"الأفغان السوريين"، الذين يقاتلون فعلاً في نقاط التوتر، منهم إلى "الإخوان"، في مرحلة تكرّست فيها حسب رؤيتنا المفاصلة والقطيعة ما بين "الجهاديين" و"الإخوان"، وباتت مدخلاً أساسياً يجب على كل أصحاب القرار أن يعوه بدقة، وبالتالي ألا يتم وضع الإسلاميين كلهم في سلةٍ واحدة على الطريقة التي يتعامل فيها المصريون مع الإسلاميين. من هنا يشكل اجتماع "أنقرة" ضغطاً على قيادة الجماعة أكثر مما يشكل اجتماعاً لها. ويبدو التصعيد العسكري تبعاً لذلك محكوماً بالأشكال التي سيأخذها الصراع الإقليمي في المنطقة، ولا سيما التوتر السوري - التركي وتطوراته طرداً مع تماسك التحالف الإسرائيلي - التركي، إذ يمكن لتركيا أن تدعم بشكلٍ مستور قاعدياً ولوجيستياً "عِصابيين" إسلاميين، وتستخدمهم مقابل دعم سورية لحزب العمال الكردستاني (ب. ك. ك) في حال تجدد عمليات هذا الحزب بدعمٍ سوري أو لأهداف أخرى.

وفيما يتعلق بالتصعيد السياسي، فإن استراتيجيته تقوم على طرح الإخوان للجماعة كمعارضة سلمية ديمقراطية تطرح تحويلاً ديمقراطياً ليبرالياً عميقاً في المجالات السياسية والاقتصادية، وتقبل أشكال التحالف مع غير الإسلاميين على تلك القاعدة البرنامجية. غير أنه لا يبدو أن الجماعة جادة حتى اليوم بهذا الأسلوب، بل تطرحه حالياً كورقة ضغط لتحسين شروط المفاوضات، ونقل الحوار من المستوى الأمني إلى المستوى السياسي، وبهدف استيعاب الراديكاليين واحتوائهم وتصعيد راديكاليتهم سياسياً لا جهادياً. إلا أنه يبقى احتمالاً مرجحاً لن تلجأ إليه الجماعة إلا في شروط مختلفة مواتية

كفرضية توقيع اتفاقية "سلام" ما بين سورية وإسرائيل مثلاً، أو حدوث ما ينهي الهدنة الفعلية القائمة ما بينها وبين السلطة.

وأما فيما يتعلق بالاعتراف بالإخوان كجماعة، كاحتمال مستقبلي فإنه الإشكالية الأكثر تعقيداً، التي لا تتحدد بمدى قابلية استيعاب الإخوان في الإطار المؤسسي الشرعي للعمل السياسي وإمكانية ذلك بقدر ما تثير مشكلات التنمية السياسية في سورية ومآزقها، إذ تقوم التنمية السياسية على الحزب بقدر ما تقوم التنمية الاقتصادية على المشروع. وقد حكم مفهوم "الجبهة" استراتيجيات التنمية السياسية في سورية ويبدو نسق الجبهة في شكله السياسي صيغة متوسطة ما بين النسق "الكلي" الذي يقوم على الحزب – الدولة وبين النسق التعددي – التنافسي "الليبرالي" فيستمد من النسق الأول مفهوم الحزب القائد للدولة والمجتمع في حين يستمد من النسق الثاني مفهوم التعددية. إلا أن تعدديته وإن اشتملت على تناقضات فرعية أو ثانوية تتميز بالخصائص التالية: "الإيديولوجية" و"المحدودية" و"التضامنية". ونعني بـ"الإيديولوجية" أنها تتصور هندسة كليةً للمجتمع تنطلق من مرجعيتها الإيديولوجية، وبـ"المحدودية" أنها تقتصر على بعض الأحزاب والحركات المتقاربة إيديولوجياً وسياسياً فتحمل بالضرورة احتكاراً للسلطة وتهميشاً وإقصاءً لغيرها، وبـ"التضامنية" أنها تعددية لا تقوم على التنافس الحر، بل على التذويب التدريجي للفوارق ما بين أطرافها وصولاً إلى الاندماج في صيغة "التنظيم السياسي الموحد".

لقد مثّل النسق الجبهوي السوري حين تم مأسسته لأول مرة بعد الحركة التصحيحية عام ١٩٧٠، تجديداً هائلاً في مفهوم التنمية السياسية في البلدان التي تتبع طريق "الديمقراطية الثورية" أو ما سمي بـ"طريق التطور اللارأسمالي". وكان هذا النسق على قدر كبير من التمثيل لأحزاب التيارات الرئيسية الوطنية والقومية والتقدمية. إلا أنه –لأسباب شتى لا مجال لبحثها هنا بحكم أنها ليست موضوع البحث– وصل في

التسعينات إلى أدنى درجات ترديه وانعدام الفاعلية السياسية والشعبية، وتحولت معظم أطرافه إلى نوادٍ "صغيرة" ينطبق عليها ما يسميه ماكس فيبر بـ"التعيّش من السياسة"، وليس "العيْش لها". وأدت بها مفعولات هذا التردي إلى تحول "الجبهة" إلى نوع من صورةٍ دنيا وضعيفة لما يسميه ميشيل كيرتس بـ"حزب الواحد ونصف". وهنا يكمن مأزقها الفعلي الذي لا يقبل الحل إلا في إطار حلٍ شاملٍ لكافة العناصر التي أنتجته. وترتبط آفاق التنمية السياسية برمتها بمدى القدرة على حل هذا المأزق وتفكيكه، وإرساء معالم عقدٍ سياسي جديد، يشكل ما بعد النسق الجبهوي التضامني عنوانه الأساسي، بما يعنيه ذلك ضمناً من عقلنة العلاقة ما بين الدولة والمجتمع وتحويلها من علاقةٍ تقوم على العنف إلى علاقةٍ تقوم على القانون.

الهوامش

(١) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، دون تاريخ، دون مكان نشر، ص٢٦٥ .

(٢) سعيد حوى، هذه تجربتي وهذه شهادتي، مكتبة رحاب، الجزائر، دون تاريخ، ص٤١ . قارن مع عدنان سعد الدين (حوار محمد البرازي)، ملفات المعارضة السورية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١ ١٩٩٤، ص٨٣-٨٤ .

(٣) د. اسحاق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، دار بيروت للطباعة والنشر، ط١، ١٩٥٢، ص١٢٢-١٢٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص١٢٤ .

(٥) حبيب الجنحاني، الصحوة الإسلامية في بلاد الشام مثال سورية (ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، آذار ١٩٨٩، ص١١٦-١١٧ .

(٦) مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين (عدة مؤلفين)، منشورات قسم الطلاب في الإخوان المسلمين، دمشق ١٩٥٥، ص١٥٩ . قارن مع الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦-١٢٧ .

(٧) وهو برنامج الجبهة الإسلامية الاشتراكية الذي صدر عام ١٩٤٩ .

(٨) حول هذه المواقف انظر مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، ط٢، مؤسسة المطبوعات العربية بدمشق، آذار ١٩٦٠، ص١١ ، وحول موقفه من النظام الجمهوري ومشروع سورية الكبرى . انظر دروس في دعوة الإخوان المسلمين، مصدر سبق ذكره، ص١٥٩ .

(٩) مداخلة السباعي في مداولات الجمعية التأسيسية، الجريدة الرسمية عدد ١١، الجلسة ٦٢، ١٠ آذار ١٩٥١، ص١١٧١ قارن مع السباعي في: الدين والدولة في الإسلام (محاضرة ١٩٦٣)، دون مكان، دون تاريخ، ص٧٤ . ومع السباعي في دروس في دعوة الإخوان المسلمين، مصدر سبق ذكره، ص١٦٢ .

(١٠) أورده جوردون . هـ . توري، السياسية السورية والعسكريون ١٩٤٥-١٩٥٨، ترجمة محمود فلاحة، دار الجماهير، ط٢، ١٩٦٩، ص٧١ .

(١١) مقابلة شخصية في لك، ١٩٩٧ مع فاتح حبابة وأمين يكن حيث يريان أنه انشقاق محدود .

(١٢) سعيد حوى، مصدر سبق ذكره، ص٥٣ وص ٣٤-٣٥ .

(١٣) محمد المبارك، من هم في العالم العربي، ج١، سورية، مكتب الدراسات السورية والعربية بإشراف جورج فارس، دمشق ١٩٥٧، ص٥٦٤ . قارن مع الجنحاني، مصدر سبق ذكره، ص١١٩ .

(١٤) المبارك، المصدر السابق، ص٦٤ .

(١٥) الجنحاني ، مصدر سبق ذكره ، ص١١٩

(١٦) باتريك سيل، الصراع على سورية، ترجمة سمير عبده ومحمود فلاحة، دار طلاس، دمشق ١٩٨٣، ص١٩٥ .

(١٧) قارن مع د . جابر الحاج، الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية، دار الاعتصام، ط١، القاهرة ١٩٧٧، ص١٥٣

(18) مقابلة شخصية في ١٩ أيلول ١٩٨٥ مع د. عبد الرحمن عطبة .

(19) حوى، مصدر سبق ذكره، ص٢٩ و٣٢-٣٣ و٣٥ .

(20) حلال فاروق الشريف (مذكرات)، حلقة ١٢، القسم الثاني، مجلة المناضل، العدد ١٧٠-١٧١، آذار - نيسان ١٩٨٤، ص٩٨-٩٩ .

(21) سيل، مصدر سبق ذكره، ص٣١٥ . قارن مع توري، مصدر سبق ذكره، ص٣٧٥ .

(22) تعقيب الدكتور فهمي الجدعان على بحث الجنحاني، مصدر سبق ذكره، ص٢٥٧ .

(23) حوى، مصدر سبق ذكره، ص٤٨ .

(24) انظر تحليلاً للكتاب في "محمد جمال باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة، دار الريس، لندن ١٩٩٤، ص٩٥-١٣٩ .

(25) حميد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة ابراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨، ص٢٨٣ .

(26) حوى، مصدر سبق ذكره، ص٤٣ . قارن مع عدنان سعد الدين، مصدر سبق ذكره، ص٩١ .

(27) مقابلة شخصية سبق ذكرها مع عبد الرحمن عطبة .

(28) حول نشاط هذا الخماسي وتطوره انظر: محمد جمال باروت، حركة القوميين العرب، النشأة - التطور - المصائر، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق ١٩٩٧، ص١٦٧-١٦٨ .

(29) جريدة الوحدة، العدد ٩٢٧، ك١ ١٩٦١، ص٢ .

(30) قارن مع أطروحات زهير شاويش، الجريدة الرسمية، عدد ١٩، ١٩٦٢، مذاكرات مجلس النواب، جلسة ١١، ٢٧ شباط ١٩٦٢، ص٥٣٠-٥٣٣ .

(31) مذكرات خالد العظم، المجلد الثالث، الدار المتحدة للنشر، ط٢، بيروت ١٩٧٣، ص٢٨٥ .

(32) جريدة الوحدة، عدد ٨٦٥، ٣ ت١ ١٩٦١، ص١ .

(33) العظم، مصدر سبق ذكره، ص٢٥٦ .

(34) العظم، المصدر السابق، ص٢٤١ و٢٨٦ و٢٠٧ .

(35) العظم، المصدر السابق، ص٢٨٦ .

(36) حوى، مصدر سبق ذكره، ص٣٠ .

(37) الشريف، مصدر سبق ذكره، ص٩٨-٩٩ .

(38) حوى، مصدر سبق ذكره، ص٧٢ وص٨٠ .

(39) قارن مع المصدر السابق، ص٧٩ .

(40) مقابلة شخصية في ك٢ ١٩٩٧ مع نائب للمراقب العام أمين يكن قارن مع فاروق طيفور (مقابلة تمام برازي) ملفات المعارضة السورية، مصدر سبق ذكره، ص٩٤-٩٥ .

(41) حوى، مصدر سبق ذكره، ص٨٦ . كان الإخواني الحموي عثمان الأمين صلة الوصل بين الإخوان والضابط البعثي المحسوب على أمين الحافظ وهو الرائد عبد الغني برو الذي وزع الأسلحة على الإخوان والحورانيين. انظر رواية البعث لذلك، التقرير الوثائقي لأزمة الحزب المقدم للمؤتمر الاستثنائي المنعقد بين (٣٠/٣ و٤/٤/١٩٦٥)، القيادة القطرية، دمشق ١٩٦٥، ص٣٤ .

(42) عبد الله أبوعزة، مع الحركة الإسلامية في الدول العربية، دار القلم، الكويت ١٩٨٦، ص١٢١-١٢٢ .

(43) حوى، مصدر سبق ذكره، ص٨٨ .

(44) ريتشارد هرير كمجيان، الأصولية في العالم العربي، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط3، 1992، ص166 .

(45) عزالدين فارس، الثورة الإسلامية في سورية، مجلة المختار الإسلامي، عدد 16، السنة الثانية، أكتوبر 1980، ص44

(46) أبو عزة، مصدر سبق ذكره، ص169-170 و173 . أكد لنا أمين يكن في مقابلة شخصية سبق ذكرها صحة ما رواه أبو عزة في مذكراته .

(47) المصدر السابق، ص170 . تقول مصادر إخوانية أن العطار أبلغ المسؤول عن المجموعة الفدائية الإخوانية السورية ألا يأخذ مسألة المعسكر والقتال جدياً. أما الرواية الأمنية شبه الرسمية فتحدد عدد الذين التحقوا بالقاعدة بـ30 كادراً من بينهم مروان حديد وعبد الستار الزعيم. انظر: الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود، ج3، منشورات مكتب الإعداد، دمشق 1985، ص39 . قارن مع تأكيد فاروق طيفور لمشاركة عبد الستار الزعيم في المعسكر، ملفات المعارضة السورية، مصدر سبق ذكره، ص95 .

(48) طيفور، ملفات المعارضة، مصدر سبق ذكره، ص97 . قارن مع حوى، مصدر سبق ذكره، ص174-175 .

(49) ولد مروان حديد عام 1934 في مدينة حماة، وحصل على بكالوريوس الزراعة من جامعة عين شمس، وعلى الإجازة في الفلسفة من جامعة دمشق، وينتمي إلى أسرة متعددة الولاءات السياسية، وقد انتسب بشكل مبكر إلى الجماعة، وكان مسؤولاً عن التنظيم الطلابي في حماة في الخمسينيات، وكان أحد قادة عصيان حماة 1964 ومن أبرز من قادوا عملية مقاومة الدستور 1973 وكان على رأس المحرضين للمشاركة في تشكيل القاعدة الفدائية الإخوانية في الأردن 1979 . وبنتيجة أحداث الدستور توارى حديد ودعا إلى إعلان الجهاد المسلح وأسس تنظيم الطليعة المقاتلة فتم فصله من الجماعة، وفي 30 حزيران 1975 اعتقل بعد اشتباك عنيف مع أجهزة الأمن إلى أن مات في مشفى سجن المزة عام 1976 . ويضعه تلامذته في خط متصل مع سيد قطب وحسن البنا.

(50) عدنان عقلة، إلى قيادات ما وراء الحدود، 11حزيران 1980، (رسالة داخلية) .

(51) ولد سعيد حوّى عام 1935 في مدينة حماة، وانتمى إبان دراسته الثانوية إلى الإخوان، ثم انتسب إلى كلية الشريعة في جامعة دمشق وكان مسؤولاً عن التنظيم الإخواني فيها، ساهم في قيادة عصيان حماة عام 1964، وفي أحداث الدستور عام 1973، واعتقل بنتيجتها و لم يفرج عنه إلا عام 1978، وارتبط اسم حوّى بالتنظير لانخراط التنظيم العام في ما سمي بالثورة الإسلامية في سورية، على أساس منظومة نظرية جهادية شبه تكفيرية، وبمساهمته العملية في قيادة التنظيم خلال المجابهة، وإلى جانب دوره القيادي فإنه من أبرز منظرّي الإخوان المسلمين، وله عدد كبير من الدراسات والكتب، من أبرزها سلسلته التي تحمل اسم جند الله، والتي طمح فيها حوّى أن يلعب دور منظّر التيار الجهادي، وقد اصطدمت آراؤه واجتهاداته التي ادعى فيها أن جماعة الإخوان تمثل جماعة المسلمين، برفض المرشد العام الذي ردّ بأن هذا الرأي فردي، وأن مفهوم الجماعة عن نفسها أنها جماعة من المسلمين وليست جماعة المسلمين، توفي حوّى في السعودية عام 1989 .

(52) حوّى، مصدر سبق ذكره، ص110-111 .

(53) مروان حديد، نداء إلى العلماء العاملين والمسلمين المخلصين والجماعات الإسلامية في سورية، (رسالة وزّعها حديد عام 1973)

(54) عمر عبد الحكيم، "أبو مصعب"، الثورة الجهادية الإسلامية في سوريا – التجربة والعبرة، دون مكان، دون تاريخ، ص89 .

(55) المجاهدون: من هم وماذا يريدون ؟ مجلة النذير، عدد 2، 21 أيلول 1979، ص1 ، قارن مع: الإخوان المسلمون نشأة مشبوهة، ج3، مصدر سبق ذكره، ص73 .

(56) مقابلة شخصية أجراها الباحث مع عضو مجلس شورى في الطليعة .

(٥٧) عبد الحكيم، مصدر سبق ذكره، ص٧٣ .

(٥٨) مقابلات شخصية أجراها الباحث مع عدد كبير نسبياً من متابعي الملف الداخلي الإخواني .

(٥٩) هذا ما يفهم من رسالة عقلة إلى قيادات ما وراء الحدود .

(٦٠) نقلاً عن مقابلة شخصية مع الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، وحول مسألة العلاقة مع فتح قارن مع عبد الحكيم، مصدر سبق ذكره، ص٢٩٨ وص٣٠٧ .

(٦١) مقابلة شخصية أجراها الباحث مع مصدر إخواني لم يرغب ذكر اسمه .

(٦٢) مقا بلة شخصية أجراها الباحث مع عضو مجلس شورى في الطليعة .

(٦٣) المصدر السابق .

(٦٤) البعث، عدد ٢٤ حزيران ١٩٧٩، ص١ .

(٦٥) حوّى، مصدر سبق ذكره، ص١٤٢ .

(٦٦) بيان من الإخوان المسلمين، الواقع والتاريخ، ٢٤ حزيران ١٩٧٩، مجلة المجتمع، العدد ٤٥٢، تاريخ ٣ تموز ١٩٧٩، ص٩ .

(٦٧) بيان من الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين، حزيران ١٩٧٩ .

(٦٨) قارن مع نيقولاس فان دام، الصراع على السلطة في سورية، (١٩٦١-١٩٩٥)، ص١٣٧ .

(٦٩) البعث، ١ تموز ١٩٧٩، ص١ .

(٧٠) الإخوان المسلمون نشأة مشبوهة، ج٣، مصدر سبق ذكره، ص٦٨، قارن مع دكمجيان، مصدر سبق ذكره، ص١٧٢ .

(٧١) دكمجيان، المصدر السابق، ص١٧٢ .

(٧٢) المصدر السابق، ص١٧٣-١٧٤ .

(٧٣) تقارير المؤتمر القطري السابع لحزب البعث العربي الاشتراكي تقرير السياسة الداخلية، ص١٢٣ .

(٧٤) من لقاء عبد الله الأحمر مع قيادة فرع جامعة حلب في ربيع ١٩٨٠ .

(٧٥) ملاحظات الباحث الميدانية خلال تلك الفترة .

(٧٦) إلى مزيد من العمل الجاد لبناء صمود الوطن، (نشرة حزبية رقم ٥٦ القيادة القومية، ١٢شباط ١٩٨٠، أوردها: النشرات الدورية الصادرة عن مكتب الدعاية والإعلام والنشر بعد المؤتمر القومي الثاني عشر، مطبعة القيادة القومية، تموز ١٩٨٠، دمشق، ص٤٠٣-٤١١ .

(٧٧) المصدر السابق .

(٧٨) عبد الفتاح أبو غدة، ملفات المعارضة السورية، مصدر سبق ذكره، ص١٥٤ .

(٧٩) نص تعميم أمني إلى المندوبين .

(٨٠) بيان من الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين، آذار ١٩٨٠ .

(٨١) مقابلة شخصية أجراها الباحث مع مصدر إخواني في النقابات .

(٨٢) إذاعة دمشق ٢٣ آذار ١٩٨٠، قارن مع مقابلة الرأي العام مع الرئيس الأسد، إذاعة دمشق ٩ آذار ١٩٨٠ .

(٨٣) باتريك سيل، الأسد: الصراع على الشرق الأوسط، دار الساقي، لندن ١٩٨٩، ص٥٣٢ .

(٨٤) معلومات ميدانية للباحث .

(٨٥) حول النص الكامل للقانون وقرار مجلس الشعب، انظر الإخوان المسلمون نشأة مشبوهة، ج٤، مصدر سبق ذكره، ص٣٨٥-٦٨٩ .

(٨٦) رسالة بصوت عدنان عقلة إلى قواعد الطليعة وأنصارها .

(٨٧) حوّى، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤ .

(٨٨) عز الدين فارس، الثورة الإسلامية في سورية، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠-٤١ .

(٨٩) من رسالة عدنان عقلة إلى قيادات ما وراء الحدود، مصدر سبق ذكره .

(٩٠) المصدر السابق .

(٩١) مقابلة شخصية مع عضو مجلس شورى في الطليعة، قارن مع عبد الحكيم، مصدر سبق ذكره، ص٢٦٢ .

(٩٢) عبد الحكيم، المصدر السابق، ص ١٣١ .

(٩٣) بيان الثورة الإسلامية ومنهاجها، دمشق، ٩ ت، ١٩٨٠، ص ١١-١٢ .

(٩٤) يعني ذلك الاعتراف الصريح بالطليعة ككتلة مستقلة .

(٩٥) حوّى، مصدر سبق ذكره، ص١٤٤ .

(٩٦) عبد الحكيم، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٤ .

(٩٧) مقا بلة شخصية مع عضو مجلس شورى في الطليعة .

(٩٨) عبد الحكيم، مصدر سبق ذكره، ص٢٩٨ و٣٠٧ .

(٩٩) رسالة طه ياسين رمضان إلى عدنان عقلة، البعث، ١٩٨٠/١٠/٢٦ .

(١٠٠) الطليعة المقاتلة، المكتب الإعلامي، جمادى الأولى، ١٤٠١هـ، ١٧ ك، ١٩٨١، (بيان) .

(١٠١) الوفاق إلى أين ؟، بيان صادر عن الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين، ٢٠ صفر ١٤٠٢هـ، ١٧ ك، ١٩٨١ .

(١٠٢) تعميم داخلي بتا ريخ ١٩٨٢/٤/٢٥ .

(١٠٣) قيادة الطليعة المقاتلة، بيان من الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين .

(١٠٤) سيل، الأسد: الصراع على الشرق الأوسط، مصدر سبق ذكره، ص٥٣ .

(١٠٥) قارن مع رواية المراسل خالد الشامي للانقلاب في: الإخوان المسلمون نشأة مشبوهة وتاريخ أسود، مصدر سبق ذكره، ص١٤١-١٧٦ . وهي وثيقة هامة يجمع أكثر من مصدر إخواني على دقة مجرياتها .

(١٠٦) بيان من قيادة الإخوان المسلمين حول تقويم الأحداث الأخيرة، ٣١ آذار ١٩٨٢ (بيان)، قارن مع عدنان سعد الدين، ملفات المعارضة السورية، مصدر سبق ذكره، ص١٢٦-١٢٧ . ومع عبد الحكيم، مصدر سبق ذكره .

(١٠٧) سعد الدين، المصدر السابق، ص ١٢٧ .

(١٠٨) عبد الحكيم، مصدر سبق ذكره، ص٢١٠ .

(١٠٩) بيان من قيادة الإخوان المسلمين حول تقويم الأحداث الأخيرة، مصدر سبق ذكره، (بيان) .

(١١٠) الإخوان المسلمون نشأة مشبو هة، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص ١١٦ .

(١١١) بيان حول تقويم الأحداث الأخيرة، مصدر سبق ذكره. قارن مع سعد الدين، مصدر سبق ذكره، ص٢٦ .

(١١٢) معلومات ميدانية للباحث .

(١١٣) عبد الحكيم، مصدر سبق ذكره، ص٢٣٦-٢٣٧ .

(١١٤) أعاد عدنان سعد الدين ذلك إلى أن المصدر الذي كان يمد القيادة بالمعلومات كان مرتبطاً بالمخابرات السورية التي كانت تزوده بها لتضليل قيادة الإخوان في الخارج .

(١١٥) تصريح الناطق الرسمي باسم قيادة الثورة الإسلامية في سورية، النذير، عدد ٨، ٢٤ ربيع الثاني ١٤٠٢، ١٨/٢/ ١٩٨٢، ص٨٩ . قارن مع: الإخوان المسلمون نشأة مشبوهة وتاريخ أسود، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٧ .

(١١٦) انظر هذا الوصف في: الإخوان المسلمون نشأة مشبوهة، ج٢، ص١١٣-١١٤ .

(١١٧) بيان من القيادة حول تقويم الأحداث الأخيرة، مصدر سبق ذكره .

(١١٨) تعميم داخلي بتاريخ ١٩٨٢/٤/٢٥ .

(١١٩) قيادة الطليعة المقاتلة، بيان من الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين، دون مكان، دون تاريخ .

(١٢٠) حوّى، مصدر سبق ذكره، ص١٤٤ .

(١٢١) حوّى،المصدر السابق، ص١٥٣-١٥٤ . قارن مع عدنان سعد الدين، وفاروق طيفور، وعبد الفتاح أبو غدة في ملفات المعارضة السورية، مصدر سبق ذكره، ص١٠٤-١١١ ، وص١٤٤-١٤٥ ، وص ١٥١-١٥٤ .

(١٢٢) حول هذه المجريات انظر عدنان سعد الدين وفاروق طيفور وعبد الفتاح أبو غدة في ملفات المعارضة السورية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤-١١١ وص ١٤٤-١٤٥ وص ١٥١-١٥٤ .

(١٢٣) سعيد حوّى، الخمينية شذوذ في العقائد، دون مكان، ١٩٨٧، ص٧-١١ .

(١٢٤) حوّى، هذه تجربتي وهذه شهادتي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٨ .

(١٢٥) يلاحظ في برنامج جبهة الإنقاذ حذف فقرة الكفاح المسلح، لأسباب تتعلق على ما يبدو بالسياسة الخارجية الأوروبية للجبهة وكي لا تتهم بالإرهاب .

(١٢٦) محمد خليفة، تاريخ العلاقات السرية بين دمشق والإخوان المسلمين السوريين، الحياة، عدد ١٢٤١٤، الأحد ٢٣ شباط ١٩٩٧ .

(١٢٧) عبد الحكيم، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥٦-٥٥٧ .

(١٢٨) المصدر السابق، ص٥٦٩-٥٧١ .

(١٢٩) الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين في سورية، ٢٨ ك٢ ١٩٨٤، (الفريق المعارض للمفاوضات) .

(١٣٠) شبلي العيسمي، ملفات المعارضة السورية، مصدر سبق ذكره، في حين يؤكد الإخوان أنهم أخذوا موافقة قيادة التحالف حتى على ما سيطرحه الإخوان مع الوفد الأمني السوري .

(١٣١) هذا ما حصل في أحد اجتماعات مجلس الشورى حين دخل الأعضاء وفي نيتهم التصويت لصالح التفاوض، فصوّت ٣٤ عضواً على استمرار الصراع المسلح في حين صوّت ٣٢ على إسقاط النظا م دون تحديد الوسيلة .

(١٣٢) عبد الفتاح أبو غدة، ملفات المعارضة السورية، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٤ .

(١٣٣) سعد الدين، المصدر السابق، ص١١٥-١١٦ .

(١٣٤) بيان من قيادة الإخوان المسلمين في سورية حول الأحداث الأخيرة، ٣ شباط ١٩٨٥ (بيان) حول المطالب التي تقدم بها الإخوان في المفاوضات .

(١٣٥) سعد الدين، ملفات المعارضة السورية، مصدر سبق ذكره، ص١١٦ .

(١٣٦) أبو غدة، المصدر السابق .

(١٣٧) الإخوان السوريون يتمنون طيّ صفحة الماضي، الحياة، عدد ١٢٤١٦، ٢٥ شباط ١٩٩٧ .

(١٣٨) مراقب الإخوان في سورية، الحياة، ١٩٩٨/١/٢٨ .

(١٣٩) الحياة، عدد ١٩٩٧/٤/١٦ .

(١٤٠) مراقب الإخوان السوريين، الحياة، عدد ١٩٩٧/١/٢٨ .

(١٤١) عبد الحكيم، مصدر سبق ذكره، ص٢٧١-٢٧٢ .

(١٤٢) انظر تقريراً في الوطن العربي، عدد ١٠٩٣، ١٣/٢/ ١٩٩٨ عن ذلك.

الفصل الثاني

« الإصلاح » في اليمن ما بين النمط التضامني والنمط التمثيلي وآفاق الاندماج في المجتمع المدني

يصطلح المؤرخون اليمنيون على تقسيم اليمن إلى يمن أسفل يغلب عليه المذهب الشافعي وإلى يمن أعلى يغلب عليه المذهب الزيدي. ويتضافر هذا الاستقطاب المذهبي مع استقطابات جغرافية وإيكولوجية واجتماعية واقتصادية مركبة. ففي حين يتركز معظم الزيديين في المناطق الجبلية الشمالية والشمالية الشرقية الجبلية الفقيرة فإن الشوافع يتركزون في المنطقة الجنوبية والغربية السهلية الغنية نسبياً. وينتسب الزيديون مذهبياً إلى الإمام زيد بن علي (٦٩٨-٧٤٠ م) إلا أنه من الأدق وصف المذهب الزيدي الراهن في اليمن بالمذهب الهادَوي منه إلى المذهب الزيدي، إذ لم يبق لمذهب زيد الأول أصلاً متابع في الأصول والفروع. ويعود المذهب الهادَوي مرجعياً إلى الإمام الهادي إلى الحق (٨٥٩-٩١٠ م) الذي أسَّس عام ٨٩٧ م في مدينة صعْدة في أقصى شمال اليمن الأعلى أوّل إمامةٍ زيدية في اليمن، اعتبرت نفسها امتداداً للإمامة الزيدية التي قامت في مناطق الجبل والديلم. ورغم أن الإمامة في المذهب الزيدي منصب انتخابي يعقده ما يسمى بـ"أهل الحل والعقد" وفق شروط محددة، فإنه قلما وصل إمام إلى العرش عن طريق الانتخاب أو نزل عنه غير قتيلٍ في حرب، إذ يجيز المذهب تعدد الأئمة وتنافسهم، بل ويجيز شغور

منصب الإمامة إذا لم تتوافر شروطه في المتصدي له، إذ يُعتبر المتصدي حينئذٍ محتسباً تقتصر وظيفته على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(١).

لقد تواصل حكم الإمامة الزيدية في اليمن حوالي ألف عام، إلا أن نفوذه كان تارةً يضيق ويتقلص في المناطق الجبلية الحصينة مثل صَعْدة وما حولها وتارةً أخرى يشمل اليمن الطبيعية. وقد قاد الأئمة الزيديون مقاومة الاحتلال العثماني التركي الثاني في أواخر القرن التاسع عشر وتولى الإمام المنصور بن يحيى حميد الدين (١٨٩٠-١٩٠٤) ثم ابنه الإمام يحيى حميد الدين (١٩٠٤-١٩٤٨) تنظيم هذه المقاومة وقيادها، والتي أسفرت عن الاعتراف العثماني بالسلطة القضائية والجبائية المستقلة ذاتياً وإدارياً للإمام الزيدي في المناطق الزيدية من اليمن الأعلى في حين ظلت المناطق الشافعية الجنوبية والغربية تخضع للإدارة العثمانية المباشرة إلى أن انهارت الدولة العثمانية بنتيجة الحرب العالمية الأولى، وجرى الاعتراف الدولي باليمن كدولة مستقلة ذات سيادة، فتحولت الإمامة الزيدية من إمامة قضائية إلى إمامةٍ سياسية تحت اسم المملكة المتوكلية اليمنية.

تميز الإمام يحيى بحضوره الكاريزمي وباكتمال شروط الإمامة فيه، وكان بالمعايير الزيدية الهادَوية للإمامة إماماً تاماً يتصف بالجهادية والشجاعة والاجتهاد. ولم يستمد الإمام شرعيته من القبيلة وإنْ اعتبر قبائل حاشد وبكيل الزيدية "أجنحة" للإمامة بل من انتسابه إلى شريحة السادة الهاشميين التي تتداول بيوتاها الأساسية الإمامة فيما بينها عن طريق الانتخاب أو الوراثة أو الانقلاب أو التعدد. ومن هنا أخضع الإمام يحيى القبيلة زيدية كانت أم شافعية إلى سلطته المركزية وأخمد بقسوة تمرداها التي تنتمي إلى أشكال التمرد القبلي التقليدية والكلاسيكية على السلطة المركزية. وتلخص منطق الإمام بإرساء دعائم السلطة الملكية المركزية، ومحاولة بسط سيادها على كامل اليمن الطبيعية. ومع أنه بنى هذه السلطة على أساس الشراكة مع الوجهاء الشوافع فاستوزر الفقهاء القحطانيين، وأراد للقب "القاضي" أن يعادل لقب "السيد"، فإنه كان على جميع أولئك الفقهاء أن

يحكموا حتى في المناطق الشافعية جنائياً ومدنياً بموجب أحكام المذهب الزيدي الهادَوي، فغدا التمكن من هذه الأحكام شرطاً مسبقاً للدخول في خدمة الدولة المركزية الفتية وشغل وظائفها، إذ حاول الإمام أن يُوحِّد الإدارة العامة وأن يؤسس جيشاً نظامياً وهيئة موظفين محترفين وأن يُشَكِّل مؤسسات مركزية. و لم يكن معزولاً بالدرجة التي يصوِّرها خصومه عن مأزق بناء السلطة المركزية وإشكالياته في اجتماعٍ يمني "تقليدي" متأخر، تحكمه الروابط والانقسامات العمودية، وتقوم وحدته الاجتماعية الأساسية على القبيلة، ويتميز بدرجاتٍ ضعيفة مما يسمى في الأدبيات الشائعة للعلوم الاجتماعية بالاندماج الاجتماعي أو التكامل القومي. إلا أن تعزيز الإمام لهذا المنطق في مذهبٍ يجيز تعدد الأئمة وتنافسهم خلق شروط انهياره بل ربما كانت الإمامة نفسها ضحية ذلك، فقد كانت أضعف بكثير من التناقضات التي أنتجتها عملية تأسسها في دولة مركزية. وقد تحول الإمام في سيرورة هذه التناقضات التي أطلقها دون قصد وأصبح مع تقدمه في العمر ومرضه المتطاول عاجزاً عن التحكم بها أو توجيهها أو احتوائها، إلى نوعٍ من "مستبد" وعقبة أمام "التقدم" و لم يصبح الإمام يحيى كذلك إلا مؤخراً، إذ كان في نطاق البنى العقائدية التقليدية مجاهداً شجاعاً ومجتهداً قديراً(٢). وكان نشوء أول معارضة حديثة نسبياً اصطدمت بالإمام في طور تحوله من مشجِّع لـ"التقدم" ضمن خطوات وئيدة محسوبة إلى عائق أمامه أبلغ تعبيرٍ عن تأزم هذه التناقضات وتفسيخها لوحدة العائلة المالكة نفسها، إذ تبنى الإمام نظرية إحكام عزلة اليمن عن العالم الخارجي وإن انفتح عليه في حدود ضيقة من خلال إرسال البعثات العسكرية والطلابية المحدودة إلى بعض بلدان المشرق العربي مثل مصر والعراق كشرطٍ ضروري لاستقلاله عن النفوذ الأجنبي. لعبت هذه البعثات دوراً هاماً في تكوين حركة المعارضة اليمنية "المعاصرة" وتخريج رجالاتها، وتجاوزت فاعليتها حجمها المحدود. ونعني بحركة المعارضة هنا حركة "الأحرار" التي تشكلت في عدن عام ١٩٤٤ تحت اسم "حزب الأحرار" من ائتلاف عدة جمعيات سرية معارضة للإمامة، من أبرزها "هيئة النضال" التي أسسها أحمد المطاع عام ١٩٣٥ في

صنعاء و"جمعية الإصلاح" التي أسسها حوالي عام ١٩٤٣ محمد بن علي حسين الأكوع في مدينة "إب" و"جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" التي أسسها محمد محمود الزبيري (١٩١٩-١٩٦٥) في مدينة القاهرة عام ١٩٤١. وتحول هذا الحزب عام ١٩٤٦ إلى "الجمعية اليمنية الكبرى" بهدف تأطير جميع معارضي الإمامة في شمال اليمن وجنوبه(٣).

عبَّر الحزب عن مصالح القوى والشخصيات المعارضة للإمامة من بيوتات هاشمية إمامية تطمع بالإمامة مثل عائلة الوزير، وتجار شوافع لا سيما في منطقة الحجرية، ونخب إدارية وإيديولوجية وعسكرية محدودة العدد إلا أنها أملت بتحديث اليمن وعصرنته نسبياً، وبعض مشائخ القبائل الساخطين على مركزية العائلة الإمامية الرسِّية الحاكمة. وتبنى الحزب برنامجاً إصلاحياً "ليبيرالياً" تتركز نقاطه الأساسية على تحويل الإمامة من إمامة مطلقة إلى إمامة دستورية، وتشكيل مجلس شورى تكون الحكومة الدستورية مسؤولة أمامه، وإلغاء الضرائب القسرية والعقوبات الضريبية القروسطية مثل الخطاط والتنافيذ والبقايا، وإطلاق حرية القول والعمل، وإبعاد الأمراء أبناء الإمام يحيى "سيوف الإسلام" عن المراكز الحكومية، وإنهاء التمييز المذهبي ما بين الزيديين والشافعيين(٤).

أولاً – الإخوان المسلمون وحركة الأحرار

لم يتأسس التنظيم القطري الإخواني اليمني بشكله الراهن إلا بُعيد قيام ثورة ٢٦ سبتمبر ١٩٦٢ في سياق انشقاق الجمهوريين اليمنيين، إلا أن تأثير جماعة الإخوان المصرية في التكوين الفكري والسياسي لحركة "الأحرار" اليمنية يعود إلى مطلع الأربعينات حين اهتَّم المركز العام للجماعة باستقطاب البعثة الطلابية اليمنية في القاهرة إلى نشاطاته الإيديولوجية والدعوية في سياق محاولته لإنشاء هيئات دعوية في بلدان العالم الإسلامي تتبنى أهداف الجماعة إلا أنها تعمل بشكل "مستقل" ذاتياً عن المركز. فلم تكن

سياسة المرشد العام الأول حسن البنا في هذه المرحلة تقوم على تشكيل فروع قطرية للجماعة بل على تشكيل "ركائز" ترتبط بعض شخصياتها القيادية بالمركز العام. وقد تشكلت بالفعل في مطلع الأربعينات في القاهرة عدة واجهات جمعياتية متعددة الأسماء تعمل كستار للجماعة وتنشط في أوساط الطلاب العرب الذين يدرسون في المعاهد والجامعات المصرية، لا سيما منها جامعة الأزهر وكلية دار العلوم.

١- "جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر":

ربما كانت "جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" التي أسسها الزبيري في القاهرة إحدى هذه الجمعيات. وقد كان مؤسسها الزبيري نفسه على علاقة وثيقة بحسن البنا(٥). كان شكل الجمعية من الناحية التنظيمية شكلاً "حزبياً" خلوياً سرياً يتبنى "منهاجاً" محدد النقاط في "الحسبة" أي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد قدمت "الجمعية" نفسها كهئية "احتساب" يفترض بنظام "إسلامي" إمامي يقوم على تطبيق الشريعة وحدودها الجنائية أن يستوعبه ويمأسسه. ومن هنا اختلفت استجابة الفقهاء له ما بين مؤيد ومعارض. ورغم أن "المنهاج" أعلن عدم التدخل في الشؤون السياسية إلا أنه "لام" الإمام على عدم توثيقه للعلاقات ما بين اليمن والدول الإسلامية في حين أنه يعقد الاتفاقيات مع الدول الغربية في إشارة ضمنية إلى معاهدات الإمام مع إيطاليا والاتحاد السوفييتي. في حين أن الإمام كان قد وقّع هذه الاتفاقيات أساساً لصد النفوذ البريطاني الرابض في "الجنوب" أما الدول الإسلامية فلم يكن ير فيها سوى مناطق لذلك النفوذ الأخير. ولعلّ ما استفز الإمام أكثر من ذلك، هو ما انطوى عليه المنهاج من تحدٍ "سنيٍ" ضمني لسلطة الإمامة وأساسها الفقهي الزيدي الهادَوي، إذ كان الزبيري يجيب باستمرار عما إذا كان زيدياً أم شافعياً أنه محمدي(٦). ويعني بذلك تجاوز المذهبيتين الفقهيتين السائدتين: الزيدية والشافعية إلى إسلام الأصول الأولى الخالي من المذاهب. وإذا كان الزبيري ورفاقه يستعيدون في هذا الموقف "السنيةَ" اليمنية الكلاسيكية التي

مثلتها كتب "الشوكاني" و"المقبلي" و"الأمير" و"الوزير" و"الجلال" تلك الكتب التي منعت السلطة الإمامية تدريسها في "دار العلوم" مع أنها غضَّت النظر عن قراءتها في البيوت والمساجد، فإن المضمون "السني" لهذه الكتب الذي يتلخص بتجاوز المذاهب وعدم تقليدها كان يلتقي من طرفٍ آخر مع الأطروحات المنهجية الأساسية للمذهب "السلفي" (الوهابي) المتمأسس في الشمال من خلال دولة ابن سعود، مما قد يعني أن الإمام ربما وجد في المنطلق الفقهي لـ"جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وسيلة تغلغل إيديولوجية لخصمه القوي عبد العزيز آل سعود في اليمن الذي يقوم الأساس الفقهي لدولته على أساس المذهب الزيدي الهادَوي. وبغض النظر عن مدى دور المركز العام للإخوان المسلمين في إعداد النشطاء الأساسيين لهذه الجمعية فإنه يمكن القول أن منطلقاتها الفقهية، إذا ما عرفنا ادعاء جماعة الإخوان اليمنية لاحقاً وراثتها للتراث "السني" اليمني المعادي للمذهبية، هي بمثابة أول تعبير عن نفوذ الخطاب الإخواني وتأثيره في وعي المعارضين الأوائل للإمام.

٢- التحالف ما بين "الإخوان" و"الأحرار":

أدى تأزم تناقضات العائلة الإمامية الحاكمة وانضمام أحد أبنائها إلى حركة "الأحرار"، وعجز الإمام يحيى طرداً مع اكتهاله ومرضه المتطاول من السيطرة على هذه التناقضات، بحركة الأحرار إلى أن تبحث عن مرحلة ما بعد الإمام وتعجيلها. وقد حاولت كتلة "هيئة النضال" في "حركة الأحرار" عام ١٩٤٦ أن تنتزع من الملك عبد العزيز بن سعود وعداً بمساندة انقلاب تقوم به ضد الإمام يحيى، إلا أن ابن سعود لم يعد بأكثر من دعمٍ معنوي، إذ كان يترقب التغيير الطبيعي والهادئ مع الموت الوشيك للإمام الذي كان قد شارف على الثمانين. وقد تمكن مندوب "هيئة النضال" من الاتفاق مع المرشد الأول للإخوان المسلمين حسن البنا الذي كان وقتئذٍ في موسم الحج على توثيق العلاقة ما بين المنظمات اليمنية وجماعة الإخوان المسلمين(٧). ولعل البنا باشر للتو بعملية

التوفيق تلك، واتخذ من البعثة التعليمية والشركة التجارية ستارين أساسيين بإيجاد "ركائز" للجماعة داخل اليمن تتكامل مع عمل الجمعيات الإسلامية اليمنية المعارضة للإمامة، والتي لم يكن بعض أبرز قادتها بعيدين أصلاً عن الجماعة. وتمكن البنا عبر علاقةٍ مزدوجة مع وزير المعارف المصري يومئذ والقريب من الجماعة إن لم يكن عضواً فيها ومع الأمير البدر الذي كان في زيارة إلى القاهرة، مع إيفاد بعثةٍ مصرية تعليمية أخذت تنشط فعلياً في صنعاء وعدن وتحاول تأسيس بعض الخلايا وإن كان ذلك على نطاق محدود(٨). كما تم في هذا السياق نفسه وفي مطلع عام ١٩٤٧ إيفاد الفضيل الورتلاني إلى صنعاء تحت ستار إنشاء فرع لشركة محمد سالم المصرية للمواصلات البرية تحت اسم "الشركة اليمنية للتجارة والصناعة والزراعة والنقل".

ولد الورتلاني حوالي عام ١٩٠٧ في الجزائر، وبسبب نشاطه الوطني الإسلامي في إطار جمعية العلماء المسلمين الجزائرية التي أسسها الشيخ عبد الحميد بن باديس نفاه الفرنسيون إلى فرنسا إلا أن تمكن من الفرار واللجوء إلى القاهرة، حيث تمتع بحماية المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين وبتبني هذا المركز لجبهة الدفاع عن شمال أفريقيا التي غدا الورتلاني سكرتيراً لها(٩). وصل الورتلاني كممثلٍ للبنا إلى اليمن في نيسان عام ١٩٤٧، وأقام للتو علاقة مزدوجة مع الإمام و"الأحرار" الذين كان بعضهم أعضاء سريين ويشغلون مناصب حساسة في إدارة الإمام. وقد قدَّم الورتلاني جرياً على تقليد جماعة الإخوان المسلمين بالتبليغ والدعوة من خلال المذكرات والرسائل إلى "أولي الأمر" تقريرين سياسي وزراعي إلى الإمام، يتلخصان في ضرورة اعتماد "العلم" في كل شيء، عبر إرسال البعثات ونهضة التعليم واستيعاب العلوم الغربية، واستثمار الثروات المعدنية، وإعداد كادر تقني في مختلف الجوانب الزراعية والاقتصادية والتجارية. وقد نشرت صحيفة "الإخوان المسلمين" في ٣ آب ١٩٤٧، هذين التقريرين مع مقدمة للشيخ حسن البنا قال فيها إن « العالم العربي والإسلامي كله رجاء في أن يسرع جلالة الإمام مؤيداً مشكوراً بإقرار النواحي الإصلاحية الإدارية والاقتصادية والاجتماعية التي تنهض بشعبه

حتى لا يدع ثغرة ينفذ منها الاستعمار الأجنبي ». إلا أن البنا في رسـالة شـخصية إلى الإمام حملها القاضي العمري رئيس الوزراء وأحد خلصاء الإمام تخطى حدود النصيحـة إلى حدود التدخل في الشؤون السياسية للإمام، إذ استأذن الإمام بالتسامح مع أبنائـه في المهجر "الذين" دفعتهم الغيرة وحب الخير للدولـة والأمـة والله، فتنـادوا بالمطـالب الإصلاحية ودعوا إلى الأخذ بأسباب التقدم العمراني، تدفعهم حماسة الشباب إلى شـيء من التطرف. ويعني البنا هنا بشكل ضمني "الأحرار" اليمنيين الذين حاول الإمـام دون جدوى إعادتهم إلى صنعاء واحتواءهم. ولم يكتفِ البنا بأن يكون "شفيعاً" للأحرار أمـام "جلالته" بل وطلب من الإمام أن يتبنى منهاجهم ويمأسسه في مؤسسات عصرية، إذ أنـه وفق البنا « لم يعد بد من أن تقوم في اليمن حكومة إسلامية مسؤولة ذات اختصاصـات وسلطات واضحة يؤازرها مجلس شورى يمثل طبقات الشعب، ولا ينتقص ذلك شيئاً من حقوق الإمامة وسلطانها الشرعي »[10]. لقد استلم الإمام الذي بات عجوزاً وشـديد المحافظة وموشكاً على الموت رسالة البنا في سياق احتدام الصراع ما بين البيوتات الهاشمية الإمامية، بما فيها بيت حميد الدين الحاكم حول من يخلف الإمام. وقد نفخ "الأحـرار" ضمن سياستهم الأولى التي كانت تقوم على "ضرب إمام بإمـام" بهـذه التناقضـات، وشكلت صحيفتهم "صوت اليمن" التي تصدر في عدن أخطر منبرٍ إيديولوجي لهم، ممـا أدى بالقاضي العمري رئيس الوزراء أن يطرح انتقال الإمامة إلى بيته مع أنه ليس تمامـاً من شريحة السادة الهاشميين. ولم تكن رسالة البنا في حقيقتها سـوى "إنـذارٍ" للإمـام بـ"لابدِّية" "الإصلاحات" أو "حتميتها"، إذ سرعان ما أخذ البنا نفسه بالتنسـيق مـع الفضيل الورتلاني بوضع الخطوط الأساسية لما يسمى في الوثائق اليمنية بـ"الميثاق الوطني المقدس" كوثيقة مرجعية برنامجية للانقلاب على الإمام وتغييره بالقوة. وقد حـاز هـذا "الميثاق" على تأييد مختلف كتل المعارضة، بمن فيها عائلة الوزير الهاشمية الإمامية، الـذي نصت المادة الأولى من "الميثاق" على تعيين أبرز رؤوسه وهو السيد عبد الله بـن أحمـد الوزير "إماماً شرعياً، شورياً، دستورياً"[11]. ولعب الورتلاني في عودته الثانية إلى اليمن،

على وجه الدقة، دور مهندس الاتصال ما بين تلك الكتل وتعبئتها حول القاسم المشترك، بل يدين "توحيد" هذه الكتل وزجها في "العمل" إلى الورتلاني، الذي كان بحماسه العملي وتأثيره النافذ ومهارته الحركية والتقاطه لقابلية التخلص من نظام الإمام يستعجل التغيير و"يسوق" "الأحرار" نحوه في محاولة لتجاوز أزمات النظام الإمامي، وهو ما تم بإعلان "الميثاق الوطني المقدس" ثم "دفع" كافة "الأحرار" المعارضين للقيام فعلياً بانقلاب شباط ١٩٤٨ وقتل الإمام العجوز.

٣- الإخوان المسلمون وانقلاب شباط ١٩٤٨:

شكل "الميثاق الوطني المقدس" دليل الانقلاب. وقد نشر لأول مرة مع التشكيل الحكومي المتفق عليه في منتصف كانون الثاني ١٩٤٨ إثر انتشار شائعة عن موت الإمام يحيى[١٢]. ودلّ عدم اتخاذ الإمام يحيى لأي إجراء وقائي على شلل سيطرته على السلطة مما فتح الأبواب على مصراعيها للقيام بالانقلاب الحقيقي. لم يطرح "الميثاق" تغيير النظام الإمامي كشكلٍ للحكم إلا أنه أعلن تغييره من إمامة مطلقة إلى إمامة دستورية، ونقل الإمامة باسم "المبايعة" من بيت حميد الدين إلى بيت الوزير، على أن يكون الإمام الجديد "إماماً شرعياً دستورياً" وأن "يكون نظام الحكم شورياً دستورياً بما لا يخالف الشريعة" وقرر "الميثاق" تشكيل "جمعية تأسيسية" تضم "أعضاء مجلس الشورى" الذي سيُنص عليه فيما بعد، تكون مهمتها مناقشة الدستور المقترح وإقراره، على أن تتشكل هذه الجمعية بطريقة الانتخاب وفق شروط محددة تنص على أن ممثلي المدن يجب ألا يقلوا عن ثلثي الأعضاء، أو بطريقة التعيين وفي هذه الحالة يكون مجلس الشورى مؤقتاً، وكذلك صلاحياته إلى أن تتوفر شروط تشكيل جمعية تأسيسية بالاقتراع العام. وطرح الميثاق برنامجاً إصلاحياً شاملاً يقوم على استكمال "المأسسة" "العصرية" للدولة، وانفتاحها على "العالم المتمدن". ونص ملحق الميثاق على أن يكون الفضيل الورتلاني "مستشاراً عمومياً" للدولة، وهو ما يعكس اعترافاً بدور الفضيل في تنظيم الانقلاب وهندسته وإخراجه[١٣].

تم الانقلاب بالفعل في ١٧ شباط عام ١٩٤٨ باغتيال الإمام يحيى في كمين قرب العاصمة صنعاء، ومحاولة اغتيال ولي عهده سيف الإسلام أحمد حاكم تعز العاصمة الثانية لليمن والمركز الأساسي للمعارضة الشافعية والتي تميزت بـ"حداثة" نسبية. وقد شارك في الانقلاب الموظفون الأساسيون في حاشية الإمام يحيى ممن هم على اتصالٍ سري بـ"الأحرار" أو "المتآمرين"، وعدد من الضباط الشباب الذين تلقى معظمهم تدريبه العسكري في العراق ولكن في غياب جنودهم بقيادة معلم الجيش الرئيس جمال جميل (عراقي) وعائلة الوزير الإمامية الهاشمية، وبعض العلماء الساخطين على "انفتاحات" الإمام النسبية وعلى ما اعتبروه إقراراً لـ"البدع"، وعدد من شيوخ القبائل على رأسهم الشيخ على ناصر القردعي الذي قاد عملية اغتيال الإمام، وشخصيات "الأحرار" في الجنوب التي تم إشراك بعضها في الحكومة الجديدة وفي إدارة وزاراتها. وقد استأجر "الأحرار" طائرة خاصة لنقل ما سمي بـ"الفدائيين"(١٤).

كان شكل الانقلاب هو شكل انقلابات القصور أو "السرايات" الشرقية، التي تستبدل "أميراً" بـ"أمير" إلا أن "ميثاقه" أعطاه مضموناً "حديثاً" يومئ بأنه "ثورة" داخل الإمامة، لحل تناقضاتها المتأزمة، ومن هنا لا تتردد معظم الحوليات اليمنية بوصفه بـ"الثورة". ولم يكن قتل "الإمام" هو الصدمة في الانقلاب، إذ أن تاريخ الإمامة الزيدية بمذهبيتها التي تجيز تعدد الأئمة وتنافسهم والخروج عليهم في حال ظلمهم وجورهم يحفل بمثل ذلك، إلا أن قتل الإمام يحيى وهو العجوز الموشك على الموت والذي شارف على الثمانين كان هو الصدمة، فقد كانت للإمام شخصية كاريزمية "يقدسها" العامة، وتميز بالإمامة التامة أي بتوافُر كل شروطها الزيدية الهادَوية فيه، وبدوره الأساسي في طرد الأتراك وبناء الدولة المركزية ومحاولة بسط سيادتها على كامل اليمن. وبكلمةٍ موجزة كانت عملية اغتيال الإمام مثيرة للاشمئزاز، بل ربما كان نفسه مستسلماً لدماره الشخصي. وقد تردد الانكليز بتأييد الانقلاب(١٥)، إذ أدى خبر اغتيال الإمام يحيى إلى وقوع اضطرابات في عدن(١٦)، إلا أنهم تعاطوا معه، وأرسلوا سفينة حربية حيّت

"الانقلابيين" بإطلاق مدافعها في ميناء الحديدة. لا يعني ذلك أن انقـــلاب "الأحـــرار" "انكليزي" إلا أنه يعني أن أصابع الانكليز لم تكن بعيدة عن بعض قياداته، وهـــــو مـــا استخدمه ولي العهد أحمد في تأليب القبائل الجبلية الزيدية علــــى صنعـــاء باعتبـــار أن الانقلابيين ليسوا سوى أدوات انكليزية(١٧). أما الخصم الإقليمي والسياسي والمذهـــبي "اللدود" و"القوي" للإمام يحيى، وهو الملك السعودي عبد العزيز بن سعود الذي سبق أن أبدى حذره من دعم انقلاب دموي في اليمن، فقد راعه "اغتيال" أول ملـــك في شـــبه الجزيرة العربية، وتقديره لضعف الانقلابيين، ونجاح ولي العهد أحمد بالتحصن بالقبـــائل الزيدية واستنفارها لاستباحة صنعاء، فلم يؤيد الانقلاب، رغم أن الإمام الجديد عبـد الله بن أحمد الوزير هو من أخلص أصدقائه والمتصلين به. فقد كان اســـتقرار الانقلابيـــين ومدى إحكامهم للسيطرة على المملكة موضع شك الجميع وارتيابهم، بمن فيـــهم قـــادة الانقلاب الذين اقترح بعضهم نقل القيادة إلى مدينة البيضاء بدلاً من صنعاء.

اقتصر تأييد الانقلاب ودعمه على جماعة الإخوان المسلمين في مصر التي كـــانت "عرّابه" الحقيقي، فأيدته للتو وطالبت "الجامعة العربية" بالاعتراف بالإمام الجديد، وهنـــأ "المركز العام" "الأمة اليمنية بنظامها الجديد وإمامها الصالح" الذي "عرف بدينه وتقـــواه وفقهه وعلمه واجتهاداته، وأصالة الرأي ونضوج الفكر، وعظيم الغيرة على الدولـة، وأن فقيه اليمن وشيخها وعالمها وحفيد الأئمة من آل الوزير. وأن الوضع الجديد هو أمنيـــة الجميع رؤساء ومرؤوسين. ونشرت صحيفة "الإخوان المسلمين" بعد ٤٨ ساعة "الميثـاق الوطني المقدس" وتباهت بأنها أول من تنشره. وادعت الجماعـــة أن "الجمعيـــة اليمنيـــة الكبرى" وهو الاسم الآخر لـ"حزب الأحرار"، قد فوَّضت "المرشد العـــام بـــالتحدث باسمها أمام الجامعة العربية"، بل أبرق حسين الكبسي أول مندوب لليمـــن في الجامعـــة العربية ونائب رئيس الوزراء في الحكومة الانقلابيـــة "الدســـتورية" الجديـــدة ووزيـــر خارجيتها، إلى حسن البنا بأن "جلالة الإمام" "يرغب بوصوله شخصياً بإلحاح". وقـــد أعاقت أمور إجرائية غير أنها ذات مضمون سياسي استئجار البنا لطـــائرة وســـفره إلى

صنعاء، فأوفد السكرتير العام للجماعة عبد الحكيم عابدين وسكرتير تحرير صحيفة "الإخوان المسلمين" أمين إسماعيل ومدير وكالة الأنباء العربية إلى صنعاء لمساعدة الانقلابيين وإدارة الإذاعة التي كانت "الترانزستورات" الكثيرة في المدن تتلقفها باهتمام. أما سيف الإسلام عبد الله الموجود في القاهرة إبان الانقلاب، فقد اتهم جماعة الإخوان المسلمين بمسؤوليتها عن الانقلاب وبتقديم دعم مالي ودعائي كبير له، مما اضطر حسن البنا إلى اتهامه بالوقوع ضحية "التنافس بين الأحزاب السياسية في مصر" الذي تصاعد وفق البنا "لدرجة أنه يمكن أن يحطم أي مبدأ أخلاقي أو ديني"(١٨). من هنا أخذ البنا لكن بعد فوات الأوان يتنصل من مسؤولية الجماعة عن الانقلاب أو دورها فيه. وبينما كان وفد الجامعة العربية يستقبل وفداً "انقلابياً" ضم كلاً من الفضيل الورتلاني ومحمد محمود الزبيري وعبد الله علي الوزير في السعودية، كان الأمير أحمد ولي العهد قد نجح باستباحة صنعاء وإسقاط الانقلاب، فلم يستمر سوى ستة وعشرين يوماً من ١٧ شباط إلى ١٤ آذار ١٩٤٨(١٩). وربما عجَّل انكشاف دور الجماعة في الانقلاب في سياق تحولت فيه إلى منظمة رعب "مليونية" في مصر بقرار حلها وتصفيتها في كانون الأول ١٩٤٨ ثم بتصفية المرشد الأول البنا نفسه في شباط ١٩٤٩. فقد كان الانقلاب الدستوري ثمرة تحالفٍ ما بين "الإخوان" و"الأحرار" في سياقٍ يمنيٍ احتدمت فيه تناقضات الإمامة وتأزمت . وقد حاول الإخوان الذين أعلنوا عام ١٩٤٦ عن تحولهم إلى تنظيم عالمي تحت اسم "حركة الإخوان المسلمين العامة" أن يستخدموا حركة "الأحرار" اليمنية كمركبة للوثوب على السلطة في اليمن ومحاولة تطبيق رؤيتهم للدولة الإسلامية واتخاذ اليمن كقاعدة نفوذ لهم في الجزيرة العربية. إلا أن طور "المحنة الكبرى" وفق التعبير الإخواني والذي وصل إلى ذروته بالصدام ما بين الجماعة ومجلس قيادة الثورة في مصر و"تصفيتها" بشكل منهجي، جعل العلاقة ما بينها وبين اليمن تنقطع تقريباً، إذ لم تنجح بتأسيس تنظيمٍ يمني لها، أما في عدن فلم تستقطب سوى "أفراد قلائل جداً من الإخوان المسلمين لم تجمعهم رابطة ولا ينتظمون في سلك منظم"(٢٠). في حين أن "الأحرار"

اليمنيين أعادوا تشكيل منظمتهم في إطار "الاتحاد اليمني" الذي تشكل عام ١٩٥٢ ووجد في القاهرة قاعدة أساسية لنشاطه وتحركاته. وقد انقسم "الاتحاديون" في إطار تأزمات نظام الإمامة وتعقدها عدة انقسامات من أبرزها الانقسام إلى "بدريين" (وضعوا ثقتهم بالأمير محمد البدر ولي العهد) و"حسنيين" (راهنوا على الأمير الحسن شقيق الإمام أحمد) وتبنى بعض قياديي الأحرار في "الاتحاد" وعلى رأسهم الوجه البارز أحمد محمد نعمان في هذا الانقسام سياسة "ضرب إمامٍ بإمام" لتمزيق الإمامة وتعميق تناقضاتها(٢١). وهو ما قد يفسر أن بعض أبرز معاوني الإمام ممن هم أعضاء في حركة "المعارضة" قد ساهموا في الخمائر التي أدت إلى ثورة ٢٦ سبتمبر ١٩٦٢ وانضموا إلى الجمهوريين. فقد أخذ الأحرار منذ مطلع الستينات وفي مقدمتهم محمد محمود الزبيري يطرحون ضرورة إلغاء نظام الإمامة وإعلان الجمهورية.

بين تشكيل التنظيم اليمني الإخواني وحزب الله و"القوة الثالثة":

رغم أن البعض يقدر أن الإخوان المسلمين قد تمكنوا من أن يبنوا لأنفسهم وجوداً داخل تنظيم الضباط الأحرار الذي قاد ثورة ٢٦ سبتمبر ١٩٦٢(٢٢)، فإن التنظيم الإخواني اليمني لم يتشكل من الناحية الفعلية إلا بُعيد قيام هذه "الثورة" وفي حدود عام ١٩٦٣ من بعض الطلبة اليمنيين العائدين من مصر، وتألف الكادر القيادي الأول من شخصياتٍ شابة لعبت دوراً هاماً لاحقاً في تطوير التنظيم الإخواني مثل عبده محمد المخلافي وعبد السلام خالد وسعيد فرحان والأخوين عبد الواحد وعبد المجيد الزنداني(٢٣). وقد كان لهذا الأخير منذ الأيام الأولى لـ"الثورة" برنامج في إذاعة صنعاء عن الدين والثورة(٢٤). وتعتبر المصادر الإخوانية اليمنية أن عبده محمد المخلافي الذي ولد في مخلاف قرب تعز، وتلقى تعليمه في مكة ثم في القاهرة، حيث أسس فيها "حركة الطليعة العربية الإسلامية" وحدَّد أهدافها بـ: الإيمان والجهاد والعدالة والوحدة، هو "أول مؤسس لجماعة الإخوان المسلمين في اليمن"(٢٥)، في حين انفرد إبراهيم بن محمد

الوزير برواية أن القاضي محمد محمود الزبيري كان أول من أسس الفرع اليمني لجماعة الإخوان المسلمين بعيد ثورة ٢٦ أيلول ١٩٦٢[٢٦]. لقد ارتبط المخلافي منذ أيام دراسته في القاهرة بـ"علاقة وطيدة جداً" مع الزبيري وسمي تيمناً به بـ"الزبيري الصغير"[٢٧]. وقد أحاط هو ورفاقه لا سيما منهم عبد المجيد الزنداني بالزبيري "إحاطة الخاتم بالإصبع"[٢٨]، مما ينطوي على أن المخلافي ورفاقه قد حرصوا على تأسيس التنظيم الإخواني اليمني تحت رعاية الزبيري، الذي تصدر واجهة المعارضة "الجمهورية" للوجود العسكري المصري الكثيف في اليمن وشكّل قطب الرحى في كافة مؤتمراتها القبلية السياسية إلى حين اغتياله، لا سيما منها مؤتمر عمران (١-٩ أيلول ١٩٦٣) الذي عقد في أراضي حاشد وشكّل مشايخ حاشد وبكيل والضباط "السبتمبريون" الواقعون تحت نفوذ منظمة البعث في اليمن عموده الفقري. ويسند إلى الزبيري أنه ضغط على الرئيس جمال عبد الناصر إبان زيارته لليمن في نيسان عام ١٩٦٤ بأن ينص الإعلان الدستوري المؤقت للجمهورية على أن "الشريعة الإسلامية هي مصدر القوانين جميعاً"[٢٩]. وهي النقطة المحورية التي تمركزت عليها معارضة الإخوان المسلمين اليمنيين لاحقاً لدستور دولة الوحدة عام ١٩٩٠. إلا أن ما هو معروف يقيناً عن الزبيري أنه بعد استقالته مع قادة حركة الأحرار من الحكومة في ٢ ك١ ١٩٦٤ قد غادر صنعاء وتوجه إلى "برط" في شمال شرق البلاد، وأعلن تأسيس "حزب الله" وأصدر جريدة "صوت اليمن" محيياً بذلك جريدة حركة الأحرار التي كان قد أصدرها ما بين ١٩٤٦-١٩٤٨ في عدن. وقد كان عبد الملك الطيب أحد أعضاء حركة الأحرار ثم أحد أعضاء الإخوان المسلمين سكرتيراً لهذا الحزب[٣٠]. إلا أن هذا الحزب انتهى مع اغتيال الزبيري في ١ نيسان ١٩٦٥. ولم يكن "حزب الله" في تفكير الزبيري وخططه مجرد واجهةٍ للإخوان المسلمين بل مظلة ينضوي في إطارها كافة معارضي الوجود العسكري المصري وسلطة المشير عبد الله السلال، بمن فيهم نشطاء منظمة البعث.

اتجهت الرؤية السائدة إلى اتهام القيادة العربية أي المصرية في اليمن بالوقوف خلف اغتيال الزبيري الذي تم تكريسه بوصفه "أبو الأحرار" و"شهيد اليمن"، إذ كان اغتياله يهدف إلى منع انعقاد المؤتمر الثاني لعمران، غير أن مفعول الاغتيال كان عكسياً إذ عبأ جميع معارضي المصريين من الجمهوريين لعقد هذا المؤتمر في خَمِر، الذي أرغم القيادة العربية على تسليم السلطة إلى أقطاب المؤتمر من جمهوريين منشقين وأحرار وبعثيين وإخوان مسلمين، مما أوجد ما يمكن تسميته بازدواجية السلطة. وقد تمكن السلال في ٢٨ حزيران ١٩٦٥ بدعم مباشر من المصريين من استعادة سلطته وترحيل حكومة مؤتمر خَمِر، الذي هرب قادته وأعضاؤه إلى السعودية وأطلق عليهم منذئذٍ اسم "الجمهوريين المنشقين". إلا أن "الخمَّريين" وفي ضوء توقيع اتفاقية جدة ما بين عبد الناصر والملك فيصل في ٢٤ آب ١٩٦٥ استعادوا زمام المبادرة وعقدوا ما يمكننا تسميته المؤتمر الثالث لعمران في منطقة الجند قرب تعز، والذي اعتبر قرارات "مؤتمر خَمِر" أو "المؤتمر الشعبي" وفق تسميتهم سارية. ولم تقبل خطبة السلال في المؤتمر إلا كخطبة وداع غادر إثرها إلى القاهرة، فاستعاد "الخمَّريون" السلطة. أما التنظيم الإخواني السري الذي لم يعمل قط باسمه بل تحت مظلة الجمهوريين المنشقين فقد شارك في هذا المؤتمر وكان أمينه الأول المخلافي عضواً بارزاً فيه[٣١].

تحكم إيقاع ما يمكننا تسميته بالحرب العربية الباردة ما بين القاهرة والسعودية[٣٢] بنتيجة إلغاء نظام الإمامة وإعلان الجمهورية في اليمن إلى حد كبير بمجريات الصراع الداخلي ما بين "الجمهوريين" اليمنيين، فأعادت القاهرة في ١٢ آب ١٩٦٦ السلال بقوة الدبابات من منفاه في القاهرة إلى السلطة في صنعاء. حيث حاول السلال للتو أن يصفي رموز المعارضة وأن يتبنى وثيقة راديكالية، وقدم عدداً منهم إلى المحاكمة كما أعدم بعضاً منهم بدعوى اقترافهم لأعمال "خيانة وإجرام ضد الثورة واتصالاتهم بدول أجنبية معادية"، مما أدى إلى فرار معارضيه، وكان من بينهم رموز الإخوان المسلمين[٣٣]. ولم يتمكن هؤلاء المعارضون من استعادة السلطة إلا من خلال

حركة نوفمبر ١٩٦٧ بُعيد نكسة حزيران واتفاقية الخرطوم، والتي تم في إطارها تكريس الجمهورية كشكل للحكم وطي صفحة القتال ما بين الجمهوريين والملكيين وعودة الملكيين ولكن بدون عائلة حميد الدين التي ربما انتهى نفوذها إلى الأبد. وتم الاعتراف بدور الإخوان المسلمين في إسقاط الجمهورية الأولى من خلال تمثيلهم في مجلس الشورى الذي انقلب في ٢٥ أيلول ١٩٦٨ إلى المجلس الوطني، حيث كان أمينهم الأول المخلافي عضواً بارزاً فيه. ويعتز الإخوان بدور المخلافي في أعمال هذا المجلس الذي أنجز الدستور الدائم ويعتبرون هذا الدستور "من بواكير إنجازاقم"[٣٤]، في محاولتهم لأن يعطوا لتنظيمهم نفوذاً ربما كان أقل مما يتم الادعاء به.

أما ما يعرف بـ"القوة الثالثة" التي طرحت تسوية الصراع ما بين الجمهوريين والملكيين على قاعدة دولة إسلامية ليست ملكية ولا جمهورية ثم تقبلت الجمهورية كشكل نهائي للحكم فقد كانت قاعدقا عريضة إلا أن أبرز من تصدرها كان حزب آل الوزير وهو حزب اتحاد القوى الشعبية. يعتبر هذا الحزب نفسه تنظيماً إسلامياً وقد أسسه لأول مرة في منتصف الخمسينات إبراهيم بن علي الوزير تحت أسماء متعددة منها "حزب الشورى اليمني" كانشقاق في "الاتحاد اليمني" احتجاجاً على اقام أحمد محمد نعمان أحد أبرز قادة الاتحاد والأحرار بخيانة انقلاب ١٩٥٥[٣٥]. وقد أيّد "الشعبيون" في سياق الصراع الإمامي الداخلي ما بين البدريين والحسنيين الأمير الحسن وتبنوا برنامجاً ليبيرالياً يقوم على "النضال الثوري السلمي" و"إقامة نظام دستوري ديموقراطي" و"التحرر من الاستعمار والرجعية في المناطق المحتلة وإلهاء السلطة الفردية والتسلط الاستبدادي حقيقة وشكلاً في الشمال" بل وطرحوا "إقامة جمهورية وطنية ديموقراطية"[٣٦]. ورغم أن بعض أبناء عائلة الوزير مثل إبراهيم بن محمد الوزير كانوا من مؤسسي التنظيم الإخواني في اليمن وعملوا مع الزبيري فإن "اتحاد القوى الشعبية" كان عملياً حزب آل الوزير. ورغم أن الحزب عمل من خلال خيوطه القبلية والسياسية المتمركزة حول وزن عائلة الوزير فإنه كان يمتلك نفوذاً كبيراً في مكتب الرئيس السلال نفسه. وقد تضامن

"الشعبيون" العاملون في هذا المكتب مع استقالة قادة الأحرار من مناصبهم في ٢ ك١ ١٩٦٤ وغادروا صنعاء إلى بيروت عن طريق عدن، وتصدروا تمثيل الكتلة الثالثة في كافة لقاءات التسوية ومؤتمراتها ما بين الجمهوريين الراديكاليين والملكيين المحافظين. وما يعنينا هنا أن "شعبيي" "الكتلة الثالثة" وإن نسقوا صلاتهم مع كافة المعارضين الإقليميين للوجود المصري في اليمن، مثل نظام البعث في سورية[٣٧]، والمملكة العربية السعودية، فإنهم عملوا في بيروت سرياً من خلال المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في البلدان العربية الذي كان مقره في بيروت ويرأسه عصام العطار المراقب العام للإخوان المسلمين في البلاد العربية كمكتب اتصال إخواني يعوّض مؤقتاً عن غياب مكتب الإرشاد العام في المعتقلات الناصرية. بل كان زيد الوزير أحد من طالتهم اعتقالات آذار ١٩٦٦ لكوادر المكتب التنفيذي الإخواني في بيروت[٣٨]، بسبب تحول بيروت إلى مركز إعلامي إخواني لمعارضي الناصرية.

يبدو أن التنظيم الإخواني اليمني وإن كان يعتبر نفسه تنظيماً مستقلاً في إطار الجمهوريين المنشقين المعارضين للوجود العسكري المصري وللناصرية عموماً، كان صغير الحجم إلى درجة أنه لم يُلحظ تمثيله في عضوية المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في البلاد العربية[٣٩]. إلا أن فاعليته تجاوزت حجمه من خلال عمله تحت مظلة حركة الأحرار اليمنيين وتحديداً تحت مظلة جناح الزبيري فيها، وتنسيقه الدائم مع كافة معارضي الجمهورية العربية المتحدة في اليمن. ولعله وجد بشكلٍ مبكر نصيراً حاسماً له في عبد الله حسين الأحمر شيخ مشايخ اتحاد قبائل حاشد الذي كان رأس المعارضة القبَلية للمصريين في اليمن، والذي أصبح رئيساً لأول مجلس شورى في اليمن يتشكل بُعيد حركة نوفمبر ١٩٦٧ التي فتحت الباب أمام المصالحة الوطنية في اليمن، مع أنه كان بإمكان البعثيين وقياداتهم في سورية أن يزعموا بأنه "منهم". وتنبثق أهمية هذه الملاحظة من منظور التحالف اللاحق الذي قام ما بين الأحمر والإخوان من خلال "التجمع اليمني للإصلاح". ففي ظل الجمهورية "النوفمبرية" الثانية التي ظهرت وكأنها انقلاب على

الجمهورية "السبتمبرية" الأولى مع أن عدداً كبيراً من الضباط "السبتمبريين" شارك فيها، انخرط الإخوان المسلمون في صفوف المقاومة الشعبية ضد حصار الملكيين "السبعيني" لصنعاء[٤٠]، الذي "توحَّد" فيه "السبتمبريون" و"النوفمبريون" بركائزهم القبلية وقواهم السياسية المنظمة من بعثيين وحركيين وناصريين وماركسيين. إلا أنهم في الصراع الأهلي العسكري الدامي ما بين "النوفمبريين" و"السبتمبريين" في آب ١٩٦٨ انحازوا إلى "النوفمبريين". وقد أخذ هذا الصراع شكل صراع ما بين "زيديين" و"شافعية" وما بين "بعثيين" و"حركيين"[٤١]، وكرست نهايته سلطة "النوفمبريين" أو الجمهورية الثانية في اليمن. وفي حين أخذ معارضو الجمهورية الثانية يتجمعون "جبهوياً" معتمدين على دعم سلطة "الجبهة القومية" في الجنوب فإن الشطر الشمالي من اليمن تحول إلى مركز لمعارضي "الجبهة القومية" و"جبهتهم" التي شارك الإخوان المسلمون اليمنيون في صياغة ميثاقها[٤٢].

تمتع الإخوان المسلمون اليمنيون بحماية "النوفمبريين" وأخذوا يتوسعون في إطار جمهوريتهم. ولعل هذا التوسع الذي أفرزهم نسبياً كقوة ذات "نفوذ" هو الذي يدفع البعض إلى اعتبار أنهم تأسسوا كجماعة "بعد المصالحة بين الملكيين والاتجاه الجمهوري المحافظ عام ١٩٧٠، والتي كان من نتائجها عودة الملكيين إلى الحكم، لتقوم بدور المبرر السياسي والإيديولوجي للسلطة فقد كان لها الدور الرئيسي في صياغة دستور ١٩٧٠". تمتع الإخوان المسلمون بحماية النخبة "النوفمبرية" الحاكمة، وأخذوا يتوسعون في إطار جمهوريتها الثانية ويكتسبون شكل قوة ذات "نفوذ"، إذ قاموا بصياغة المواد الأساسية في الدستور الدائم عام ١٩٧٠[٤٣]. لم تكن النخبة "النوفمبرية" كلها من "الأحرار" إلا أن "الأحرار" كانوا "وجه العلبة" من خلال القاضي عبد الرحمن الإرياني رئيس المجلس الرئاسي. فحاول الإرياني في شباط ١٩٧٣ أن يبعث حركة الأحرار وأن يشكل "الاتحاد اليمني" كامتداد لها، في ذكرى مرور ربع قرن على انقلابها الدستوري في شباط ١٩٤٨. ورغم أن العضوية في هذا الاتحاد كادت أن تكون إجبارية فإنه تلاشى تماماً إثر حركة

١٣ يونيو ١٩٧٤ التي قادها المقدم إبراهيم الحمدي، وشكّلت لجان التصحيح في كـــل مكان، فلم يكن "الاتحاد اليمني" سوى وريثٍ بيروقراطي لحركة الأحرار التي أصبحـــت قديمة بالفعل. وكشف تلاشيه عن مغزى أساسي وهو تلاشي حركة الأحرار نفســـها، ودخولها في إطار الحركة "المكتملة" و"المنجزة".

ثانياً – الإخوان المسلمون في مواجهة المعارضة اليسارية

أبرز تنامي المعارضة اليسارية للنخبة "النوفمبرية" ونجاحها ببناء نقاط "ارتكاز" لها في المنطقة الوسطى، الإخوان المسلمين كأداة تعزي السلطة باستخدامها. إذ عجّلت هـذه المعارضة التي تألفت من ماركسيين ويساريين جدد يؤلفون بشكل أساسي المنظمـــات اليسارية المنبثقة عن تلاشي الفرع الشمالي لحركة القوميين العرب بـــاحتدام تناقضـــات النخبة "النوفمبرية". وقد لعبت منظمة المقاومين الثوريين وجناحها العسكري "جيـــش الشعب الثوري" دور مخلب القط في تفجير هذه التناقضات من خلال اغتيالها لعدد مـــن رموز النخبة "النوفمبرية"، وممارستها لنهج حرب العصابـــات الرائـــج في الســـتينات، ومحاولتها خلق ما سمي يومئذ بـــ:"البؤرة الثوريّة" في المنطقة الوسطى. إذ تبنت الشـــريحة العسكرية الإصلاحية في النخبة النوفمبرية بقيادة المقدم إبراهيم الحمدي برنامجاً للإصـلاح المالي والإداري. وقد فرضت هذه الشريحة على المجلس الجمهوري الحاكم أن يستقيل في ١٣ حزيران ١٩٧٤ ويقبل بنقل السلطة من حركة الأحرار التقليدية وخيوطها المشائخية القبلية إلى الجيش، من هنا لم يقدم الحمدي حركته بوصفها انقلاباً بل بوصفها حركـــة تصحيح تستوحي ثورة سبتمبر، فشكل الحمدي لجان التصحيح في كل مكان، وعـــزز المنطق المركزي للدولة، وحاول أن يكسر شوكة المشيخة، وظهر في البداية وكأنه مرشح الشريحة العسكرية الإصلاحية "النوفمبرية" كي يكون صقر الحرب مع الجنوب إلا أنـــه رهن ذلك بأولوية الإصلاح الإداري والمالي والمؤسساتي. فلم يكن الحمدي وقتئذٍ يـــرى

أي مجال لتحقيق الوحدة ما بين "نهجين مختلفين كل الاختلاف" هما "نهجا الإيمان والكفر"[٤٤]. من هنا وجد الحمدي في الإخوان المسلمين أداة إيديولوجية مهيَّأةً بشكل مسبق للوقوف في وجه المعارضة اليسارية الراديكالية المتنامية بدعمٍ مباشرٍ من عدن، فلم يتردد بدعم الجماعة الإخوانية وتعزيز سيطرتها على المؤسسات التربوية والدعوية.

السيطرة على المؤسسة التربوية والدعوية

رغم أن سيطرة الإخوان على جهاز التربية والتعليم وديوانه في الوزارة والمحافظات تعود إلى ما قبل حركة ١٣ يونيو ١٩٧٤ جرياً على استراتيجية الإخوان المسلمين بذلك في مختلف الأقطار التي يتمكن المسلمون فيها من السيطرة، فإن استراتيجيات الحمدي مع أنه إصلاحي تحديثي وناصري وعضو سابق في حركة القوميين العرب انضم إلى "النوفمبريين" ووضع خبرته في خدمتهم، قد عزَّزت هذه السيطرة وزودها بـ"مخالب" إضافية. إذ أحدث الحمدي المعاهد العلمية ومكتب التوجيه والإرشاد الذي مثَّل جهازاً موازياً لوزارة الإعلام والثقافة، ووضع الشيخ عبد المجيد الزنداني أحد المؤسسين الأوائل للتنظيم الإخواني في اليمن على رأس هذا الجهاز. أما المعاهد العلمية التي بلغ عددها المائات فتأسست كجهاز تعليمي مستقل إدارياً ومالياً ومتميز منهجياً عن التعليم العام الحكومي، كما ألحق به جهاز آخر هو إدارة مدارس تحفيظ القرآن الكريم[٤٥].

تميزت المعاهد العلمية منهجياً بتبني الرؤية الإخوانية التقليدية لـ"الإسلام البعيد عن المذهبية"[٤٦]. الذي يعني في شروط اليمن تجاوز المذهبيتين التقليديتين الشافعية والزيدية الهادَوية. إلا أن هذا التجاوز أبرز تلك المعاهد بمظهر المعاهد "الوهابية" وينفي الإخوان الذين تعرضوا لتهمة "الوهابية"[٤٧] بما تنطوي عليه هذه التهمة سياسياً من ولاء إيديولوجي للسعودية، "وهابية" المعاهد إلا أنهم يقرون بأن الوهابية تدرَّس فيها كمفاهيم وليس كمذهب[٤٨]. ويكمن مفعول منهج هذه المعاهد في نظرنا في تفكيك المذهبية الزيدية التقليدية وإضعافها المنهجي باسم "إماتة قضية الطائفية"[٤٩]. إذ لا ينكر الإخوان

أهم ورثة "شرعيون" للفقه السني اليمني المعارض للمذهبية الزيدية الهادوية، والذي يتمثل بالأعمال الفقهية لابن الوزير والمقبلي والجلال وابن الأمير والشوكاني[٥٠]. ومـــن هنـــا شكلت هذه المعاهد التي تتلقى ميزانيتها من الدولة إطاراً حيوياً لتجنيد الأعضاء الجــــدد وإعدادهم، وهو ما برزت فاعليته في تشكيل الإخوان المسلمين لـ"الجبهة الإسلامية" في مواجهة "الجبهة الوطنية الديمقراطية" اليسارية الراديكالية المعارضة في الشمال.

الجبهة الإسلامية في مواجهة الجبهة الوطنية الديمقراطية

تعود أصول الجبهة الوطنية الديمقراطية إلى "الجبهة الوطنية الديمقراطية الشعبية" التي شكّلها المعارضون اليساريون للجمهورية النوفمبرية الثانية عـــام ١٩٦٩[٥١]. إلا أنهـــا بشكلها الذي يحمل اسم "الجبهة الوطنية الديمقراطية" تشكلت في ١١ شـــباط ١٩٧٦ بقيادة سلطان أحمد عمر من عدة فصائل ماركسية ويســـارية جديـــدة هـــي الحـــزب الديمقراطي الثوري اليمني وحزب اتحاد الشعب الديمقراطي وحزب العمل اليمني ومنظمـة المقاومين الثوريين اليمنيين وحزب الطليعة الشعبية وبعض مشـــائخ القبـــائل الشـــمالية والشرقية لا سيما في منطقة الجوف[٥٢]. وقد عملت الجبهة فعلياً رغم قوامها "الشـمالي" كذراعٍ للجبهة القومية الحاكمة في الجنوب. وأدى تورط بعض مراكز القوى في سـلطنة عدن باغتيال الغشمي الذي خلف الحمدي إثر اغتيال هذا الأخـــير في ١١ ت١ ١٩٧٧ إلى اندلاع الصدام المسلح ما بين جيشي الشطرين، وهو الصدام الثالث مـــن نوعـــه في السبعينات، الذي تدخلت فيه الجامعة العربية وأوقفت الصدام، ورعت توقيـــع اتفـــاق الكويت الوحدوي في آذار ١٩٧٩ بين رئيسي الشطرين. وقد أصدرت الجبهة الوطنيـــة الديمقراطية في ٢٤ آذار ١٩٧٩ بهدف تسهيل أعمال قمة الكويت، بيانـــاً تعلـــن فيـــه تمسكها بطريق التطور السلمي الديمقراطي، ورفض تحقيق الوحدة ما بـــين الشـــطرين بالقوة، وإيقاف إطلاق النار، واستعدادها المشروط لإيقاف الكفاح المسلح[٥٣].

تبنى المقدم علي عبد الله صالح الذي وصل في تموز ١٩٧٨ إلى السلطة شـــرعية جديدة تقوم على المصالحة الوطنية، فدخل منذ حزيران ١٩٧٩ بمفاوضات مباشرة مـــع قيادة الجبهة الوطنية الديمقراطية، تمخض عنها اتفاق يناير/ كانون الثاني ١٩٨٠ ما بـــين السلطة والجبهة. ووافق على إصدار صحيفة علنية للجبهة مقابل إغلاق إذاعتها ســـرياً وتمثيل الجبهة كتيار في لجنة إعداد الميثاق الوطني. وقد ميَّزت قيادة الجبهة ما بين ثلاثـــة مواقف في السلطة من هذه الاتفاقية هي على حد تعبير الجبهة، الموقف الذي يرفض مبدأ الحوار أصلاً ويتمثل بالكتلة الإقطاعية القبَلية والموقف الذي تمثله بعض العناصر الليبيرالية والوطنية في السلطة التي تبدي تفهماً لمطالب الجبهة وموقف الوسط الذي يمثله الرئيـــس صالح(٥٤). إلا أن عوامل عديدة ليس هنا مجال بحثها لعبت دورهـــا في تعطيـــل تنفيـــذ الاتفاقية، فتمخض عن ذلك قرار صقور السلطة بسحق الوجود العسكري للجبهـــة في المناطق الوسطى وشرعب وشمير وغيرها.

اعتمدت السلطة في حملتها بشكل رئيسي على جماعة الإخوان المسلمين الـــتي أخذت تنتقل منذ عام ١٩٧٨ من "نشاطها شبه السري المنغلق إلى عـــالم الظـــهور باعتبارها قوة ذات فعل" فسلمتها السلطة جهاز الأمن الوطـــني (المخـــابرات)(٥٥)، حيث شكلت الجماعة "الجبهة الإسلامية" كذراعٍ عسكري لها رفع شعارات "الجـــهاد الإسلامي"(٥٦) ضد "الملحدين" "الكفرة". وقد أثبتت الجبهة الإسلامية فاعليتـــها إلى درجة أنه ما من حملة تمت إلا وكانت شريكةً أساسية فيها. ومن هنا تـــرى وثـــائق الجبهة الديمقراطية أن الحملة الأساسية قد بدأت بنداء يحيى الفســـيل المســـؤول عـــن المعاهد الإسلامية لـــ"تصفية" "المخزبـــين"(٥٧). وبكـــلامٍ موجـــز مثلـــت "الجبهـــة الإسلامية" للإخوان "رأس الحربة" في إجلاء الجبهة الديمقراطية عـــن مناطقـــها(٥٨). وهو الأمر الذي ساهم بدفع السلطة للتحالف مع الإخوان من خلال "المؤتمر الشـــعبي العام".

المؤتمر الشعبي العام

انعقد المؤتمر التأسيسي لـ"المؤتمر الشعبي العام" بين ١٩-٢٣ أب ١٩٨٢ في الكلية الحربية بصنعاء، بحضور ألف مندوب تحت شعار "من أجل ميثاق وطني يجسد عقيدة الشعب وأهداف الثورة". وافترض بهؤلاء المندوبين أن يمثلوا الاتجاهات الفكرية والسياسية التي تم الاعتراف بها كتيارات وليس كأحزاب، بما فيها تيار الجبهة الوطنية الديمقراطية التي وقعت اتفاق يناير ١٩٨٠ مع السلطة، وشاركت فعلياً في بعض جلسات لجنة الحوار الوطني التحضيرية لـ"المؤتمر" التي شكلها الرئيس صالح في أيار ١٩٨٠.

مثّل المؤتمر إطاراً شعبوياً مؤسسياً للعمل السياسي بديلاً عن النسق الحزبي التنافسي-التعددي "الليبيرالي .. وقد فتحته السلطة في سياق انهيار اتفاقها مع الجبهة الوطنية الديمقراطية واحتمال تكرار مواجهاتها مع سلطة عدن أمام الإخوان المسلمين، بوصفهم تياراً وليس جماعة، بهدف مأسستهم في إطار أجهزة الدولة وأدواتها الإيديولوجية والسياسية. من هنا انطوى حجم تمثيل الإخوان في "المؤتمر" على مكافأتهم على دور جبهتهم الإسلامية في سحق الجبهة الوطنية الديمقراطية عسكرياً، وعلى الاعتراف بنفوذهم الذي غدا بحكم رعاية السلطة ودعمها كبيراً في المؤسسات التربوية والأمنية والدعوية والبلدية، في حين وجد الإخوان في ذلك منفذاً لهم إلى السلطة مع الاحتفاظ سرياً باستقلال كيانهم التنظيمي كـ"جماعة" في مرحلةٍ قرر فيها مكتب الإرشاد العام للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين اتباع سياسة التوافق مع السلطات في الأقطار التي تتقبل وجود الجماعة أو نشاط شخصياتها. ولا ينفي ذلك أن هناك آلية يمنية خاصة أفضت إلى "التحالف" الوثيق ما بين السلطة والجماعة. من هنا أوكلت السلطة للجماعة صياغة النص الأساسي لـ"الميثاق الوطني" للمؤتمر أي لدليله النظري(٥٩)، الأمر الذي اعتبرته الجماعة إنجازاً رئيسياً لها بعد إنجازها في إعداد الدستور الدائم عام ١٩٧٠. فنص الميثاق على أن "كل تصوراتنا للكون والحياة والإنسان ينبغي

أن تنبثق من التصور الإسلامي الشامل وأن ننتهج في حياتنا العملية سلوكاً مستقيماً يؤكد هويتنا الإسلامية انطلاقاً من الثقة بشمولية المنهج الإسلامي" ومن هنا فإن "من أهم المرتكزات التي تقوم عليها حياتنا العملية هي العودة إلى المنابع الصافية للعقيدة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ومقاومة البدع الفاسدة والأباطيل الدخيلة على الدين ومقاومة نزعات الإلحاد والشرك وإحياء رسالة المسجد حتى يعود إلى سابق عهده"(٦٠). بل بلغ كرم المكافأة أن تم انتخاب ما يزيد على نصف أعضاء اللجنة الدائمة للمؤتمر أي قيادته السياسية من الزعامات الإخوانية، ومنح اثنين من هذه الزعامات منصب أمين سر (الدكتور أحمد الأصبحي) ومنصب الأمين المساعد (عبد السلام العنسي). وقد استخدم الإخوان نفوذهم في المؤتمر ومن خلاله في السلطة لمحاولة تعزيز نفوذهم والسيطرة على البلديات، فتمكنوا بفضل التحالف ما بينهم وبين الرئيس من حصد ثلثي مقاعد مجلس الشورى في انتخابات عام ١٩٨٨، كان منها المقاعد الستة المثلة للعاصمة صنعاء في المجلس(٦١). وبهذا الشكل قدَّم الإخوان أنفسهم ليس كـ"قوة" ذات "نفوذ" وحسب، بل وكآباء لـ"الدستور الدائم" و"الميثاق الوطني" اللذين اعتبرا بمثابة الوثيقتين الدستورية والشعبية لمؤسسات الجمهورية. من هنا ورغم أن الإخوان هم في إطار "المؤتمر الشعبي العام" بل في صلب قيادته السياسية العليا، فإنهم عارضوا بوصفهم "إخواناً" وليس "مؤتمريين" مشروع دستور دولة الوحدة الذي أقرته قيادتا الشطرين في ٣٠ ت٢ ١٩٨٩ في قمة عدن. فقد رأوا أن هذا المشروع يجب أن يتأسس على الدستور الدائم للجمهورية في الشمال وميثاقها الوطني. ولم يترددوا في أن يتحولوا إلى قطب الرحى في الضغط على القيادتين لتعديل الدستور ثم الدعوة إلى مقاطعة الاستفتاء عليه باعتبار أن الدستور "غير إسلامي" من هنا أخذ الإخوان المسلمون وربما بتشجيع ضمني من الرئيس نفسه يبتعدون عن "المؤتمر" ليساهموا في تشكيل "التجمع اليمني للإصلاح".

التجمع اليمني للإصلاح

تشكل التجمع اليمني للإصلاح في ١٣ أيلول ١٩٩٠. ورغم أن بعض قياديه ينكرون ارتباطه بجماعة الإخوان المسلمين[٦٢] إلا أن الإخوان هم مكوِّنه الأساسي[٦٣]. وإذا كان الإخوان قد ندبوا في الفترة الواقعة بين تشكيل الإصلاح وانعقاد مؤتمره العام الأول (٢٠-٢٤ أيلول ١٩٩٤) كوادر إخوانية خاصة للإصلاح من غير تلك الكوادر التي تقود الجماعة، فإنهم في المؤتمر العام الأول وبعد أن اطمأنوا إلى ثبات تجربة التعددية السياسية واستمرارها في اليمن، أظهروا اندماجاً فعلياً مع الإصلاح، فشغل صفهم القيادي الأول المناصب الأساسية في الإصلاح من أمانة عامة ورئاسة مجلس الشورى، وتولى مراقبهم العام ياسين عبد العزيز القباطي منصب نائب رئيس الهيئة العليا. ولا يعني ذلك أن الإخوان حلُّوا تنظيمهم القطري اليمني، إذ زاوجوا ما بين إظهار الاندماج الفعلي وبين الحفاظ على الاستقلالية التنظيمية للجماعة[٦٤].

ربما يشكل ذلك استجابة لتوجهات مكتب الإرشاد العام للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين الذي أقرَّ تشكيل الجماعة لأحزاب قطرية علنية تمأسس بعدها السياسي في كل قطرٍ يشهد شكلاً من أشكال التعددية الحزبية مع الإبقاء تنظيمياً على الجماعة. وقد عززت هذه التوجهات المدرسة البراغماتية السياسية في تنظيمات الإخوان المسلمين. إذ يتمثل الجدل الأساسي في التنظيم اليمني كما في سائر التنظيمات القطرية الإخوانية الأخرى، بين ما يمكن تسميته بتصنيفات فارس السقاف بالمدرسة السلفية المستندة على النص وبين المدرسة السياسية الذرائعية[٦٥]. ويفسر هذا الجدل أن النخبة الإخوانية الذرائعية المسيطرة على القرار في الجماعة قد اضطرت إزاء اعتراضات المدرسة السلفية إلى تقديم المؤيدات والأدلة الشرعية التي تجيز العمل الإسلامي من خلال الإصلاح بوصفه

"وعاءً تنظيمياً للتيار الإسلامي"(٦٦). ولا ينفي ذلك أن هاتين المدرستين متداخلتـــان في العمل الحركي الإخواني.

تذهب الرؤية السائدة إلى وصف حزب الإصلاح بأنه تحالف قبَلي-أصـــولي(٦٧)، أدى ببعض شباب الإخوان إلى أن ينشقوا عن الجماعة ويشـــكلوا "حركـــة النهضـــة الإسلامية" بسبب تحالفها مع أعيَان التيار القبَلي ومشائخه(٦٨). ويستند المعطى الأساسي لتلك الرؤية على وجود الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر شيخ مشائخ اتحاد قبائل حاشـد وأحد أعمدة السياسة في اليمن الجمهوري على رأس الحزب. فقد كان هناك نوع مـــن صفقة متبادلة انبنت عليها العلاقة ما بين الإخوان والشيخ، فمنح الإخوان الشيخ زعامـــة حزبية علنية لقطاع إسلامي هام منهم في حين منحهم الشيخ شرعية التواجد في الســلطة والحماية من أي إقصاء أو إلغاء(٦٩) إلا أن نوعية التحالفات السياســـية في الإصـــلاح تتخطى حدود الصيغة المبسطة عن التحالف القبَلي-الأصولي إذ يشتمل الإصلاح علـــى شريحة أساسية قوية هي شريحة رجال الأعمال المحافظين الذين ينتمون في الواقع إلى العالم الحضري المديني وليس إلى عالم القبيلة. فقد فرضت عملية التعبئة الاجتماعية وحراكاتهـــا متغيرات جديدة على طبيعة العلاقات داخل كل قبيلة، وبين هذه وبين السياسة والجيش. وضعفت القبيلة نسبياً إزاء سلطة الدولة، مع أنه ما زال بإمكانها أن تتحداها في حـــدود معينة، ولم تعد القبيلة كتلة متجانسة صلبة بالدرجة الـــتي توحـــي بهـــا المختصـــرات السوسيولوجية. فلا أدلُّ على صعوبة تفسير السياسي بالقبيلي من أن العامل القَبلـــي لم يلعب أي دور في حرب ١٩٩٤. ويقابل الضعف النسبي للقبيلة إزاء سلطة الدولة نـــوع من انبعاث قبيلي، يأخذ شكل بحث كثير من القبائل عن هويات قبَلية مميزة لهـــا عـــن الاتحادات القبلية الكبرى. إن المؤتمرات القبَلية متواترة في اليمن الجمهوري منـــذ مؤتمـــر عمران عام ١٩٦٣ وحتى يومنا، وكانت على الدوام مؤتمرات قبَلية سياسية، حـــاولت جميع التيارات والقوى السياسية "الحديثة" أن تستثمرها، إلا أن الجديـــد في مؤتمـــرات التسعينات هو انبعاث ما يمكن تسميته بلغة بول. ك. دريتش بـــ"القبيليـــة" كمنظومـــة

علاقات تضامنية عصبوية. وفي هذا السياق يمكن فهم حقيقة أن النفوذ القبَلي للشيخ الأحمر قد تضاءل كثيراً إزاء تصاعد نفوذه السياسي. فلم يعد وصف الأحمر بشيخ مشائخ حاشد رائجاً. إنه ينتمي إلى العصيمات في حاشد غير أن أكثر من نصف هذه القبيلة كان مستعداً أن يصوِّت في انتخابات ١٩٩٣ للحزب الاشتراكي وليس لـ"الإصلاح"[٧٠]. بل يمكن القول إن الإصلاح وليس القبيلة هو الذي يمثل اليوم قطرةً سياسية للشيخ، فبكلامٍ عام كل اليمنيين أبناء قبائل، إلا أن محمد اليدومي الأمين العام للإصلاح يرى أن الحزب يقوم على أساس نقل الولاء من القبيلة إلى الفكرة الإسلامية الجامعة[٧١]. ومن هنا في ضوء مفهوم الإصلاح عن نفسه، فإنه لا يضع نفسه في مواجهة القبيلة بل في مواجهة أشكال معينة من القبيلة أي بشكلٍ أساسي العصبية القبَلية منها. فالقاعدة الأساسية لكوادر الإصلاح هي الأنتلجنسيا الإسلامية بالمعنى الضيق للكلمة أي تلك التي تلقت تعليمها في المعاهد الشرعية، ومن هنا يقوم الإصلاح بتعيين قيادات لبعض منظماته لا تنتمي إلى القبيلة الأساسية في المنطقة أو حتى إلى المنطقة نفسها[٧٢].

المواجهة ما بين الإسلاميين والعلمانيين – مشكلة الدستور

تشكل الإصلاح أساساً على خلفية المواجهة بين ما سمي بـ"العلمانيين" و"الإسلاميين" ومضاعفاتها. وقد شكّل مشروع الدستور (الذي أقرته قيادتا الشطرين في ٣٠ ت٢ ١٩٨٩ ثم طرحته في ١٥ و ١٦ أيار ١٩٩١ على الاستفتاء العام) محور تلك المواجهة. ورغم أن الإخوان كانوا شريكاً أساسياً في قيادة المؤتمر الشعبي العام، فإنهم عملوا بشكل مستقل عنه، وقادوا عملية الضغط من أجل تعديل المواد الأساسية في مشروع الدستور، التي اعتبروها مخالفة للشريعة الإسلامية، لا سيما تعديل المادة الثالثة التي تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع إلى أن الشريعة الإسلامية مصدر القوانين جميعاً[٧٣].

قاد الإخوان المسلمون بشكلٍ مبكّر ومنذ كانون الثاني ١٩٩٠ حملةً منهجية ضد قيادة الحزب الاشتراكي وأعضائه، وطالبت رسائل الزنداني الاشتراكيين بـ"تسليم أنفسهم إلى أقرب مسجد" وإعلان توبتهم. وقد أبرزت الحملة الوجه العقائدي الراديكالي للإخوان المسلمين، فانطوت على عدم جواز الوحدة مع "الكفار" وأنها وحدة غير إسلامية. مع أنهم ادعوا أن تكفيرهم هو من نمط ما يسمى باللغة الفقهية الكلاسيكية بكفر النوع وليس من نمط كفر المعيَّن، أي أنهم يكفِّرون الحزب الاشتراكي وليس كل عضو فيه(٧٤)..حرص الإخوان على الفصل ما بين الوحدة والدستور(٧٥) فأيدوا الوحدة إلا أنهم عارضوا بشدة مشروع الدستور، واستثمروا كل سبل الضغط والتعبئة الممكنة لتعديله، غير أن مجلس الرئاسة حسم الأمر وطرح مشروع الدستور على الاستفتاء العام دون أي تعديل، مما دفع الإخوان إلى الوقوف خلف إصدار فتوى في ١٧ آذار ١٩٩١ أوجبت مقاطعة الاستفتاء وعدم جواز التصويت عليه بنعم إذا لم يتم تعديل المواد التي رأى الإصلاح أنها تتعارض مع الشريعة، لا سيما المادة الثالثة(٧٦). وقد حاول مجلس الرئاسة أن يستوعب هذا الضغط ويمتصه، فأصدر في ٢٢ نيسان ١٩٩١ بيان تهدئة تتلخص نقاطه في أن الدستور الحالي يحكم الفترة الانتقالية وأن الشريعة الإسلامية هي أساس كل التشريعات، فلا يجوز لأي تشريع أن يخالفها، وكل تشريع مخالف باطل من أساسه، وعدم سريان أي قانون أو قرار صدر عن الشطرين سابقاً يتعارض مع أحكام الشريعة ونصوص الدستور المستمدة منها(٧٧). وقد حقق البيان الرئاسي مفعوله إذ شقَّ جبهة المعارضين الإسلاميين لمشروع الدستور إلى شقين، اعتبر أولهما أن البيان الرئاسي كافٍ لإزالة الشبهات عن مدى إسلامية مشروع الدستور في حين عارضه الشق الثاني الذي قاده الإصلاح بدعوى أنه يفتقد إلى القوة الدستورية. وقبل أيام قليلة من اليوم المقرَّر للاستفتاء، سيَّر الإصلاح في ١٢ أيار ١٩٩١ مسيرة ضغط كبرى في صنعاء احتجاجاً على الاستفتاء العام، إلا أن لجنة الاستفتاء أعلنت في ٢٠ أيار ١٩٩١ نجاح مشروع الدستور بنسبة ٩٨% من إجمالي المسجلين، في ظل مقاطعة الإصلاح وعدد

محدود من الأحزاب الإسلامية الصغيرة[٧٨]. لم يعترف الإصلاح بنتيجة الاستفتاء وإن قرَّر اتباع السبل المشروعة لتعديل الدستور وتجنب طريق العنف[٧٩]. واتهم ما وصفه بـ"اللوبي العلماني في المؤتمر" بالتحالف مع الحزب الاشتراكي لإقرار قانون التعليم الذي ألحق المعاهد الشرعية بوزارة التربية، في حين وصف ما يمكننا تسميته بيمين المؤتمر بصفة "الميثاقيين" أي الملتزمين بـ"الميثاق الوطني"[٨٠] للمؤتمر الذي ساهم الإخوان بشكل رئيسي في إعداده وصياغته حين تشكل حزب المؤتمر لأول مرة عام ١٩٨٢.

سبق لصحيفة "الثوري" الناطقة باسم الحزب الاشتراكي أن اتهمت في أوائل ت٢ ١٩٩٠ حزب الإصلاح بالتخطيط لاغتيال قيادات الحزب في حين أنكر الإصلاح ذلك واتهم الحزب الاشتراكي بالتآمر ضد الوحدة[٨١]. وقد أخذت تنشط بمضاعفات الصراع ما بين الإسلاميين والعلمانيين، وعلى خلفية التوتر ما بين رأسَيْ السلطة: المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي، منظمة جهادية يمنية، يتألف كوادرها الأساسيون من إسلاميين يمنيين قاتلوا في أفغانستان، ووُصفوا إعلامياً بـ"اليمنيين الأفغان". وقد تمتعت هذه المنظمة على ما يبدو بنوعٍ من حماية قبلية وسياسية واجتماعية، حيث قامت بسلسلة عمليات عنف واغتيال بدأت فعلياً في أيلول ١٩٩١ بمحاولة اغتيال عمر الجاوي الأمين العام للتجمع الوحدوي اليمني واستمرت حتى صيف ١٩٩٤ بشكل متقطع، واستهدفت بشكلٍ أساسي قيادات الحزب الاشتراكي وكوادره. وقد اتهم الحزب الاشتراكي شريكه في السلطة بالتواطؤ مع الجهاديين في هذه العمليات وشن حرب غير معلنة ضده في حين ألقى الرئيس اللوم على "عناصر أجنبية"[٨٢]، بينما فسَّرها الإصلاح بتصفيات داخلية اشتراكية-اشتراكية تورط فيها بعض كوادر الجهاز الأمني الخاص بالحزب الاشتراكي[٨٣].

مما لا شك فيه أن الأجهزة الأمنية اليمنية تهاونت في عقاب "تنظيم اليمنيين العائدين من أفغانستان"، وإنْ اصطدمت مع بعض مجموعاتهم واعتقلت وقتلت عدداً

منهم[٨٤]، إذ نشط الجهاديون أساساً على خلفية التوتر ما بين المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي اليمني بهدف إرهاب الاشتراكيين وترويعهم أكثر مما نشطوا بوصفهم منظمة جهادية يمنية مستقلة على غرار المنظمات الجهادية المصرية أو الجزائرية مثلاً، ويعزز هذه الرؤية استيعاب المؤتمر الشعبي العام لعدد من الجهاديين وكوادرهم في إطاره العام بل وضم بعضهم إلى عضوية لجنته الدائمة[٨٥]. وقد حققت عمليات الاغتيال الهدف الأساسي منها، إذ اعتبرها قيادات الاشتراكي إحدى حلقات الأزمة ما بين الاشتراكي والمؤتمر والتي أدت إلى حرب ١٩٩٤[٨٦].

لقد نظَّم الدستور المرحلة الانتقالية ما بين إعلان الوحدة في ٢٢ أيار ١٩٩٠ ونيسان ١٩٩٣ وتم ضم الإصلاح كشريك ثانوي مع المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي في السلطة بنتيجة انتخابات ١٩٩٣. وضع المؤتمر والاشتراكي في نيسان ١٩٩٣ الصيغة الأولى للتعديلات الدستورية، إلا أن انضمام الإصلاح إلى الائتلاف أدى إلى وضع صيغة ثانية حاول الإصلاح أن يضمِّنها مطالبه الأساسية بالتعديلات الدستورية التي طرحها إبان مواجهته مع العلمانيين[٨٧]. إلا أن عملية تعديل الدستور خلال عام ١٩٩٣ تعثرت بسبب تفاقم التوتر بين المؤتمر والاشتراكي، وتقويض ما بدا أنه تفاهم بينهما في وثيقة التنسيق على التعديل الدستوري المطلوب.

لم يتم هذا التعديل إلا بعد خروج الاشتراكي من الائتلاف الثلاثي بنتيجة حرب ١٩٩٤ وتحميل قيادته أوزارها، حيث أقر البرلمان في ٢٨ أيلول ١٩٩٤ تعديل ٥٢ مادة من الدستور وإضافة ٢٩ مادة إليه. وقد رأت المنظمة العربية لحقوق الإنسان أن هذه التعديلات ذات سمة إيجابية ما عدا المخاوف التي تثيرها الصياغة المقتضبة للمادة الثانية على أن "الشريعة الإسلامية مصدر جميع التشريعات"، وإدخال تدين المواطن كشرط لصحة ترشيحه لعضوية مجلس النواب أو رئاسة الجمهورية، وتحديد حقوق المرأة حسب ما تكفله الشريعة وينص عليه القانون، وتحديد العقوبة على الجرائم بنص شرعي أو

قانوني. ثم إصدار القانون الجنائي الذي تضمن ٣٢٥ مادة نصت على العقوبات الإسلامية الفقهية أو الحدود من قتل وجلد ورجم وصلب وقطع الأطراف(٨٨). وبذلك استطاع الإصلاح أن يعدِّل الدستور بما يستجيب لاعتراضاته الأساسية على مشروعه في حين ضمن المؤتمر إقرار الإصلاح نهائياً بالتعددية والتداول السلمي للسلطة(٨٩).

من النمط التضامني إلى النمط التمثيلي

تحكمت معطيات النسق التنافسي-التعددي الذي أرسته دولة الوحدة إلى حد بعيد بتحول جماعة الإخوان من نمط الجماعة التضامنية التي ترفض ذلك النسق إلى نمط الحزب التمثيلي الذي يشكل طرفاً من أطرافه ويعمل بالوسائل الحزبية السياسية. و لم يتم هذا التحول بتأثير آليات إخوانية يمنية داخلية بقدر ما تم بتأثير المتغيرات الجديدة التي أفرزها الربط ما بين قيام دولة الوحدة وإرساء نسق تنافسي-تعددي يحكم نسبياً قواعد الصراع السياسي.

تمثلت الرؤية الأساسية للإخوان المسلمين قبيل توقيع اتفاقية الوحدة في ٣٠ ت٢ ١٩٨٩ في عدن بطرح صيغة التنظيم السياسي الموحد كبديل عن التعددية الحزبية. و لم تشذ الجماعة في ذلك عن الرؤية الأساسية لكل من المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي اليمني، إلا أن المناخ العالمي الذي أفرزته نهاية الحرب الباردة بالاندفاع نحو التعددية السياسية، وتخوف الحزب الاشتراكي الذي أخذت تبرز لديه نزعة تعددية نسبية من ابتلاعه في تنظيم شعبوي عام، وقراره في أن يكون شريكاً دائماً في السلطة لا مشاركاً فيها، أدى بقيادتي المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي إلى طرح التنسيق والتحالف بينهما ضمن احتمال التوحد مستقبلياً ولكن في إطار نسق تنافسي- تعددي، لم ينص عليه مشروع الدستور صراحة لكن تفسير بعض مواده أتاحه. من هنا تحقق واقع تعددي، أرغم جماعة الإخوان على التكيف مع معطياته، وتنشيط تيارها البراغماتي السياسي لآليات تحويلها من النمط التضامني إلى النمط التمثيلي. وقد تبنى منظرو

الإخوان خلال عملية التكيف تلك مفهوماً يتلخص في أن الحزبية حرام بين المسلمين إلا أن التحزب من أجل الإسلام واجب. من هنا أبدى هؤلاء المنظرون ريبتهم المستمرة بالتعددية الحزبية باعتبارها مصدر شرذمة وتفتيت إلى شيع متناقضة إلا أنهم ما إن وجدوا التعددية واقعاً قائماً حتى شرْعَنُوها ولكن في حدود ما يمكن تسميته بالتعددية الإسلامية. ويعني ذلك بلغة الشيخ عبد المجيد الزنداني أبرز أولئك المنظرين وأكثرهم نفوذاً، أنه إذا كان لا بدَّ من التعددية فإنه يتوجب على كل حزب يمني أن ينص في ميثاقه الأساسي على الالتزام بثوابت الإسلام عقيدة وشريعة(٩٠). غير أن الزنداني الذي بروزت عقائديته الراديكالية الاستفزازية إبان معارضة مشروع الدستور ذهب بالآليات البراغماتية السياسية إلى أقصى حد، حين برَّر الائتلاف مع الحزب الاشتراكي والتحالف الحكومي والبرلماني معه إثر انتخابات نيسان ١٩٩٣، بأن الحزب الاشتراكي أقرَّ بثوابت الإسلام(٩١). وفي ضوء هذه الآلية البراغماتية يفترض بجماعة الإخوان أن ترى في جميع الأحزاب اليمنية المرخصة أحزاباً إسلامية، إذ ينص قانون الأحزاب اليمني على عدم تعارض مبادئ أي حزب وأهدافه وبرامجه ووسائله مع الدين الإسلامي. ومن هنا وصف الإسلاميون السلفيون وهم الذين يتألفون بشكل أساسي من تلامذة الشيخ مقبل الوادعي ومريديه، ويميزون أنفسهم باسم "أهل السنة" جماعة الإخوان المسلمين بأنهم تجار سياسة ومسلمون فاسقون مفلسون، و"أصحاب دعوة دنيوية"(٩٢)، في حين اتهمهم إبراهيم بن محمد الوزير مؤسس حركة العمل والتوحيد الإسلامي بأنهم وهابيون علمانيون يقرون بفصل الدين عن الدولة(٩٣).

انعكست آليات تحول جماعة الإخوان من النمط التضامني إلى النمط التمثيلي والتكيف مع معطيات النسق التنافسي-التعددي مباشرةً في النظام الأساسي للإصلاح وفي برنامجيه السياسي والانتخابي، ووثائق دورتي مؤتمره العام (الأولى بين ٢٠-٢٤ أيلول ١٩٩٤ والثانية بين ٢٠-٢١ ت٢ ١٩٩٦)، إذ أبدى الإخوان من خلال عملهم كحزب إصلاح اندفاعاً كبيراً للإقناع بأنهم تبنوا ما يمكننا تسميته بليبرالية إسلامية

نسبية. ونعني بها هنا الإقرار بالآليات الإجرائية الأساسية لليبرالية من تعددية سياسية وفصل ما بين السلطات وتداول سلمي للسلطة وإقامة دولة المؤسسات وسيادة القانون وحماية الاستقلال النسبي للمجتمع المدني، إلا أنهم ضبطوا هذه الآليات إيديولوجياً بالسيادة العليا للشريعة ومرجعيتها لكافة القوانين، وحسموا الجدل الإخواني التقليدي عن الفارق بين الشورى والديمقراطية بتبني دمجهما معاً في صيغة النهج الشوروي-الديمقراطي، ولكن على قاعدة أن الشورى مُلزمة وليست مُعْلمة[٩٤]. مما يعني أنهم فسروا الشورى نهائياً بوصفها ليست شيئاً آخر سوى الديمقراطية الحديثة نفسها.

يفسر النمط التمثيلي الذي اكتسبته الجماعة أن برنامجها الاقتصادي والاجتماعي والخدمي لا يختلف كثيراً عن برامج الأحزاب الأخرى، إلا أن أحد أبرز الوجوه الإيديولوجية في الإصلاح وهو الدكتور فارس السقاف الذي أسس حركة النهضة مقتدياً بتوجهات حركة النهضة التونسية ثم انضم إلى الإصلاح، يفضي إلى أن هذا البرنامج المعلن برنامج خارجي وشكلي، يعكس تصورات بعض شرائح النخبة "الإصلاحية" البراغماتية، فهو يرى أن الحركة الإسلامية عموماً والإصلاح خصوصاً لم ترتبط بالحاجيات المادية والمعاناة الاجتماعية المعيشية ما عدا اهتمامها المحدود بحالات من الفاقة الاجتماعية، وأنها تنتصر لقضايا الناس والعامة في ساحات المظالم والفساد الإداري، وتثير النكير ضد كأس الخمرة في حين لا تحرك ساكناً إزاء التزييف السياسي واغتيال العقل، وتعتبر إلغاء سطر في الدستور يقول "الشريعة الإسلامية مصدر القوانين جميعاً" إحدى الكبائر في حين لا تعير اهتماماً لإلغاء كل سطور الحقوق الآدمية على أرض الواقع[٩٥]. ويثير ذلك في إطار المدخل السلوكي لفهم ظاهرة الأحزاب السياسية في العالم الثالث، إشكالية التناقض السلوكي ما بين البرامج المعلنة والممارسات الفعلية. وليست هذه الإشكالية خاصة بالإصلاح كما يمكن أن يُظن بل هي عامة وتصح وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة على جميع الأحزاب اليمنية. إن النسق التنافسي التعددي النسبي يبيِّن للتنظيمات العقائدية مزايا الإنجاز السياسي عبر أطره، ويكوِّن داخل هذه

التنظيمات تيارات تؤمن بما يمكن تسميته بالفضيلة المدنية. إن الفضيلة كمبدأ يقابل الديمقراطية، هو من صياغة مونتسكيو وقد أدرجه علم الاجتماع السياسي الحديث في مفاهيمه. ويفسد هذا المبدأ إذا لم يمتلك معتنقوه صفاته الضرورية، فيفقدون حينئذٍ فضيلتهم. وتتمثل الفضيلة المدنية الحديثة في احترام عمل النسق التنافسي-التعددي وضمان استمراره واشتغال آلياته ضد النزعات العقائدية المتصلبة التي تهدده بالفساد والانحلال. إن انحلال هذه الفضيلة في المجتمعات التي لم يتجذر النسق التنافسي-التعددي في ثقافتها وتجربتها وتطورها محتمل على الدوام، وقد ثارت التخوفات من وقوعه في اليمن مراراً.

يمكن القول بهذا المعنى، أن جماعة الإخوان المسلمين وإن اكتسبت شكل الحزب التمثيلي بتأثير معطيات النسق التعددي-التنافسي اليمني أكثر مما اكتسبته كثمرة لآليات إخوانية يمنية داخلية، فإن تفاعلها مع هذا النسق ما يلبث أن يحقق تغذية راجعة للثقافة المدنية فيها، يتعزز فيها الشكل التمثيلي للجماعة طرداً مع مرونة ذلك النسق واستيعابه المستمر لها، مما يجذّر مفاهيم هذا النسق في وعيها وممارستها. وقد عبَّرت الجماعة رغم أصلها التضامني عن قابلية كبيرة للعمل بشكل تمثيلي، وهو ما يثير إشكالية علاقتها بالسلطة، في نسقٍ يقوم دستورياً على تداولها السلمي أو يعلن ذلك على الأقل في نص دستوره.

الإصلاح والسلطة

يحكم المفهوم الفقهي السني التقليدي الذي لا يجيز الخروج على الحاكم إذا لم يصدر عنه كفر بواح علاقة جماعة الإخوان المسلمين بالسلطة. ومن هنا حرصت الجماعة على أن تتمتع بحماية السلطة وأن تتطور في أطرها وأجهزتها استناداً إلى مبدأ طاعة ولي الأمر. إن هذا المفهوم الفقهي لا يضع الجماعة في موقع المجابهة مع السلطة في حال توتر العلاقة ما بينهما بل في موقع الضغط عليها باسم النصيحة وتصويب سياساتها

بغض النظر عن الشخصيات التي تديرها. فالجماعة من الناحية النظرية تدعي دوماً أن السلطة ليست مطلباً لها، وأن العبرة بما يُحكم وليس بمن يحكم.

اتبعت الدولة اليمنية منذ انقلاب الحمدي في ١٣ حزيران ١٩٧٤ الذي نقل السلطة من قوى المعارضة التقليدية إلى الجيش سياسة منهجية تقوم على استيعاب الجماعة ومأسستها في إطار أجهزها، واستخدامها كأداة إيديولوجية وسياسية لها في مواجهة معارضيها اليساريين الأساسيين. إلا أن اتفاقية الوحدة ما بين المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي، دفعت الجماعة للخروج من إطار المؤتمر الشعبي العام وتشكيل التجمع اليمني للإصلاح. أنشأت تلك الاتفاقية فعلياً سلطة مزدوجة أو دولة برأسين. كان هذان الرأسان متحدين وليس مندمجين، ويمتلك كل منهما مقومات الدولة وقدراتها، ويتبادلان معاً نوايا الاحتواء والابتلاع، في شروط اندلاع حرب الخليج الثانية، وتردي الوضع الاقتصادي، وعودة آلاف العمال اليمنيين من دول الخليج والسعودية إلى اليمن، وفقدان ما كانوا يحولونه إلى ذويهم، وتدهور الوضع الأمني الداخلي، ونشوء خلافات موضوعية جدية حول إنهاء مخلفات التشطير وشكل ذلك، وبروز علامات احتمال القتال الأهلي بين أكبر قبيلتين في اليمن وهما حاشد وبكيل.

مثلت الانتخابات النيابية في ٢٧ نيسان ١٩٩٣ منعطفاً أساسياً في تاريخ اليمن الجمهوري عموماً وفي تاريخ اليمن الواحد خصوصاً، إذ ترتب عليها إنهاء الفترة الانتقالية والانتقال إلى الشرعية الدستورية الدائمة، وكانت أول انتخابات متعددة الأحزاب في تاريخ اليمن، إذ بلغ عدد المرشحين فيها ٤٧٨١ مرشحاً بينهم ٣٤٢٩ مستقلاً و ١٣٥٢ مرشحاً حزبياً ينتسبون إلى ١٩ حزباً وتنظيماً، وقد كانت نسبة المرشحين الرسميين للإصلاح ٢٤٦ مرشحاً مقابل ٢٩٠ مرشحاً لحزب المؤتمر الشعبي العام و ٢٨٨ مرشحاً للحزب الاشتراكي ما عدا الأعضاء الحزبيين الذين ترشحوا من هذه الأحزاب بصفة مستقلين. وتبرز برامج هذه الأحزاب الثلاثة الكبيرة توافقاً شبه

كامل في مضامينها، رغم اختلافاتها النظرية، وهو ما يعبر عن وطأة الواقع اليمني وثقل مشاكله التي دفعت هذه الأحزاب إلى التركيز على المسائل العملية[٩٦]. فرغم أن الإصلاح جدد في برنامجه الانتخابي إرادته تعديل الدستور إلا أنه أكد التزامه بإنجاز هذا التعديل وفق الطرق الدستورية المشروعة، وتبنيه لثابت التداول السلمي للسلطة عبر انتخابات نزيهة[٩٧]، مما عزز طبيعته التمثيلية. ولم تغير بعض الانتهاكات والأخطاء والمخالفات من جدية الانتخابات ونزاهتها العامة[٩٨]، فقد تمت في ظل رقابة فعالة اشتركت فيها منظمات غربية حكومية ساهمت مؤسساتها بدعم المسار الانتخابي وتعزيزه[٩٩]. وقد حصل الإصلاح في هذه الانتخابات على ٦٢ مقعداً مقابل ١٢١ مقعداً للمؤتمر و ٥٦ مقعداً للحزب الاشتراكي من أصل ١٤٠ مقعداً مما يعني أن ترتيب الإصلاح بين الأحزاب الفائزة الكبيرة هو الثاني بعد المؤتمر، إلا أنه إذا أخذ بعين الاعتبار الكتل البرلمانية للأحزاب الثلاثة والتي انضم إليها المرشحون الحزبيون الذين خاضوا الانتخابات بوصفهم مستقلين، فإن الكتلة المؤتمرية تتألف من ١٢٢ نائباً والكتلة الاشتراكية من ٨١ نائباً والكتلة الإصلاحية من ٦٢ نائباً، وبذلك فإن كتلة الإصلاح هي الثالثة بعد المؤتمر والاشتراكي. إلا أنها غابت تماماً عن المحافظات الجنوبية والشرقية التي برز فيها الحزب الاشتراكي متفوقاً بشكلٍ واضح. وفرض هذا الوزن النسبي الإصلاح كطرفٍ أساسي في أي ائتلاف حكومي، إذ أصبح من الصعب على طرف بذاته أن يشكل الحكومة بمفرده أو يقوم بتمرير التعديلات الدستورية ما لم يقم بتنسيق كامل مع الطرفين[١٠٠].

رغم أن فوز الإصلاح بنسبة هامة كان متوقعاً، فإن قيادتي المؤتمر والاشتراكي كانتا رغم مظاهر التوتر التي شابت العلاقة ما بينهما، قد وقعتا قبل فترة قصيرة من إجراء الانتخابات وثيقة تحالفية تعرف باسم "وثيقة التنسيق التحالفي على طريق التوحد بين المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي اليمني". وقد أثارت هذه الوثيقة الإصلاح الذي وجد فيها رؤية لإعادة بناء الدولة بطريقة شاملة في حين رأت فيها بقية الأحزاب

تقنيناً لهيمنة الحزبين[١٠١]. إلا أن وزن الإصلاح الذي كشفت عنه نتائج الانتخابات خلخل التنسيق ما بين المؤتمر والاشتراكي، حيث تم ضم الإصلاح كشريك ثالث في السلطة، في إطارٍ ائتلافي وضعت أسسه وثيقة التحالف الثلاثي ما بين المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي اليمني والتجمع اليمني للإصلاح. وقد دافع عبد المجيد الزنداني عن هذا الائتلاف مع الاشتراكي بدعوى أن الاشتراكي وافق على أساس التمسك بالعقيدة الإسلامية وشريعتها الوارد في أسس التحالف[١٠٢]. وكشف في ذلك إلى أي مدى يمكن أن يذهب التيار البراغماتي السياسي في الجماعة بطبيعتها التمثيلية وتعزيز هذه الطبيعة. وقد تشكلت على أساس هذه الوثيقة الحكومة الائتلافية الثلاثية في ٣٠ أيار ١٩٩٣، والتي شارك الإصلاح فيها بخمس حقائب وزارية من أصل ٢٦ حقيبة هي حقائب الإدارة المحلية والتموين والتجارة والأوقاف والإرشاد والصحة العامة ووزارة الشؤون القانونية ومجلس النواب، وبنائب لرئيس الوزراء من أصل خمسة نواب، وبعضو في مجلس الرئاسة الخماسي هو الشيخ عبد المجيد الزنداني. ويرى مايكل. س. هدسون أن المؤتمر ضغط لإشراك الإصلاح في الائتلاف الحكومي والبرلماني الثلاثي كحليف يقلص من خلاله حجم التهديد الأكبر الذي يمثله الحزب الاشتراكي، لا سيما وأن الإصلاح لا يمتلك جيشاً محترفاً ويسهل أمنياً اختراقه والتسلل إليه، في حين وافق الاشتراكي على ذلك لأنه كان يتوقع إمكانية أن يشكل الإصلاح تحدياً إسلامياً محافظاً للرئيس ويزيد بالتالي من تأثير الحزب الاشتراكي على الرئيس[١٠٣]. وبصرف النظر عن النوايا والدوافع الائتلافية الخاصة بكل طرف من أطراف الترويكا الجديدة، فإن الائتلاف الثلاثي وضع المؤتمر الشعبي العام بحكم طبيعته الشعبوية غير العقائدية في موقع عصا التوازن ما بين شريكيه العقائديين الإصلاح والاشتراكي، فاستثمر التناقض بينهما لتعزيز قوته، وتحجيم الاشتراكي في فترة تجدد تباينه وأزماته معه.

سارت قيادة الاشتراكي لأسباب عديدة لا محلّ لتحليلها هنا باتجاه القطيعة مع المؤتمر والتورط بحرب ١٩٩٤ الانفصالية. أخرجت نتيجة هذه الحرب الحزب الاشتراكي

من السلطة ووضعته لأول مرة في تاريخه في المعارضة ولكن من دون أن تلغي وجـــوده القانوني، فاقتصرت الشراكة الائتلافية على المؤتمر والإصلاح بمعدل ٢ إلى ١ في الحقائب الحكومية. كان الاشتراكي هو الذي يوحد المؤتمر والإصلاح في فكّيْ كماشة واحـــدة، وبغيابه عن معادلة السلطة فإن العلاقة ما بين المؤتمر والإصلاح أخذت تهتز، واكتســبت في نهاية عام ١٩٩٤ شكل اتهام مؤتمري للإصلاح بـ"الزحف تنظيمياً وإدارياً علــى عناصر المؤتمر ومواقعه في القيادات والوظائف العامة"، وتحويل الوزارات الســبع الــتي يشغلها إلى مناطق نفوذ خاصة به على حساب المؤتمر[١٠٤]. وقد عكس هــذا التذمــر المؤتمري مما وصف بتسلط الإصلاح، توجهات ما يسميه الإصلاح بـ"اللوبي العلمــاني" غير الميثاقي في المؤتمر. والواقع أن تناقضات الائتلاف، وتحول خلافاتــه إلى صراعــات قاعدية قد تراكمت ووصلت إلى ذروتها في أواخر عام ١٩٩٦، وتمفصلت مع موقــف كل من طرفي الائتلاف من الانتخابات النيابية القادمة التي تقرر إجراؤها في ٢٧ نيســان ١٩٩٧. وإذا كان الشيخ الأحمر رئيس الهيئة العليا للإصلاح قد حاول أن يضع التباينات ما بين الإصلاح والمؤتمر في حدود "القضايا الجزئية" التي لــن تؤثــر "علــى العلاقــة الاستراتيجية" بينهما[١٠٥]، فإن التباينات في حقيقتها تعدت حدَّ الخلاف إلى حد الصراع حول بعض مواقف السياسة الخارجية، ومعارضة الإصــلاح لموضــوع الإصلاحــات الاقتصادية التي تم الاتفاق عليها مع البنك الدولي ومؤسسة النقد الدولي[١٠٦].

اعترفت الدورة الثانية للمؤتمر العام الأول للإصلاح، والتي انعقدت ما بــين ٢٠-٢١ ت٢ ١٩٩٦ بإخفاق مشاركة الإصلاح في الائتلاف الحكومي مع المؤتمر، ووجــهت نقداً حاداً لقيام بعض المسؤولين المؤتمريين بـ"تصرفات وممارسات وانتهاكات مخالفــة للدستور والقوانين" استهدفت "أعضاء الإصلاح وخاصة في إب"، وطــالبت بمحاســبة هؤلاء المسؤولين. وحددت الملاحظات الأساسية على مرحلة القيد والتسجيل الخاصــة بالانتخابات النيابية[١٠٧]. وقد مارس الإصلاح هنا دوراً مزدوجاً، إذ كان يؤكد علــى علاقته الاستراتيجية مع المؤتمر في الوقت نفسه الذي ينسق فيه مع مجلس التنسيق الأعلــى

لأحزاب المعارضة وبقية الأحزاب الأخرى[١٠٨]. بل وتدخل الإصلاح منذ ت٢ ١٩٩٦ لاحتواء التناقضات داخل مجلس التنسيق ومنعه من الانفجار[١٠٩]. كان الإصلاح يضع في الواقع قدمه الثانية في المعارضة فيما قدمه الأولى ما تزال في إطار الائتلاف الحكومي مع المؤتمر. إذ حدَّد المؤتمر قبل الانتخابات سياسته بوضوح، من خلال تحقيق ما أسماه أمينه العام الدكتور عبد الكريم الإرياني بـ"الأغلبية المريحة" في البرلمان، واعتباره ذلك حقاً ديمقراطياً مشروعاً مما دفع الإصلاح إلى التنديد بهذه السياسة التي يستطيع المؤتمر بيسر أن يحققها من خلال تحكمه بعمليات المرحلة الأولى في التحضيرات الانتخابية. وقد أبدى الشيخ الأحمر رئيس حزب الإصلاح تخوفه من أن تؤدي سياسة المؤتمر إلى "العودة إلى حكم الحزب الواحد". وحاول المؤتمر أن يكسر التنسيق ما بين الإصلاح وأحزاب المعارضة، بإبرام اتفاق تنسيق ما بينه وبين الإصلاح في ٢٥ ك٢ ١٩٩٧، وتم بموجبه تخصيص ٢٥٠ دائرة انتخابية من أصل ٣٠١ دائرة للمؤتمر و ٨٠ دائرة للإصلاح و ٥١ دائرة للمنافسة بينهما أو لأحزاب المعارضة[١١٠]، في ظل مقاطعة عدد منها للانتخابات يتزعمها الحزب الاشتراكي.

أدى التوتر ما بين حزبي الائتلاف إلى انهيار اتفاق التنسيق بينهما، وانغمس الإصلاح في إحصاء المخالفات، ووصف من خلالها المؤتمر بحزب "الفساد والإرهاب والتعسف"، مما أدى بالمنافسة الفعلية أن تنحصر ما بين الحصان (رمز المؤتمر) والشمس (رمز الإصلاح) رغم وجود مرشحي عشرة أحزاب أخرى[١١١]. وقد تمخضت الانتخابات عن حصول المؤتمر على ما هو أكثر من الأغلبية المريحة (كانت تعني النصف زائد عشرة أي ١٦١ مقعداً)، إذ حصل على حوالي ٢٣٠ مقعداً من أصل ٣٠١ في حين حصل الإصلاح على ٥٣ مقعداً، وأصبحت وضعية المؤتمر أقرب ما تكون إلى وضعية الحزب المسيطر الذي لا يطرح الائتلاف أو التشارك في السلطة بل مجرد المشاركة فيها، أي استيعاب القوى الأخرى في سلطته التي وصفها د. محمد علي السقاف بـ"دولة المؤتمر الشعبي العام"[١١٢].

لم تضع نتيجة الانتخابات الإصلاح في المعارضة بل في مرحلة عدم المشاركة في السلطة التي تعني ممارسة الإصلاح لنوع من دور رقابي على الحكومة، حدده الأمين العام للإصلاح بـ"نشجع الحكومة على أي عمل إيجابي يخدم البلد وفي نفس الوقت نلفت النظر وننصح إذا وجدنا أي عمل سلبي في عمل الحكومة"(١١٣). إن هذا المنطق التصالحي والتهادني مع السلطة لا ينفي انحلال الوفاق السياسي ما بين الإصلاح والمؤتمر، والذي برزت معالمه الأخيرة في المعركة الحادة ما بين الحزبين حول الموازنة العامة للحكومة. إذ رغم هذا الانحلال فإن الإصلاح ظل يؤكد على علاقته الاستراتيجية بالمؤتمر وعلى استهداف أطراف محددة فيه لهذه العلاقة(١١٤). ومن هنا فإن وصول الوفاق ما بين الحزبين إلى أدنى درجاته أو حتى انحلاله نهائياً لن يضع الإصلاح خلال المدى المنظور أو القريب في موقع المجابهة الحادة مع السلطة، بحكم الطبيعة الإخوانية للإصلاح التي تغلّب دفع المفسدة على جلب المصلحة، وتحبِّذ بشكل عام المشاركة في السلطة والتمتع بحمايتها. ومن هنا تتسم علاقة الإصلاح مع الأحزاب المعارضة الأخرى في طور عدم مشاركته في السلطة بنوعٍ من الحذر، وتتناول هذه العلاقة المواقف وبعض السياسات المحددة وليس الاستراتيجية التي يحرص الإصلاح على الجهر بأنها يجب أن تكون العلاقة الطبيعية بينه وبين المؤتمر، مما يجنب الإصلاح الانزلاق إلى أي ممارسات عنفية أو انقلابية خلال المدى المنظور والقريب، ويعزز لديه سمات الحزب التمثيلي المعتدل.

الهوامش

(1) د. أيمن فؤاد السيد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى القرن السادس الهجري، الدار المصرية اللبنانية، ط١، ١٩٨٨، القاهرة، ص ٢٢٠ و ٢٢٤-٢٢٦ و ٢٣١-٢٣٧ .

(2) جيرالد أوبرماير : جريدة الإيمان والإمام يحيى: العقيدة والدولة في اليمن (١٩٠٠-١٩٤٨) حلقة: الحياة الفكرية في الشرق العربي ١٨٩٠-١٩٣٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ت١ ١٩٨٣، ص ٢١١ .

(3) عبد الملك الشيباني : مسيرة الإصلاح، دار السلام ودار إقراء، تعز-صنعاء، ط١ ١٩٩٣، ص ٩٠-٩٤ .

(4) د. صادق عبده علي : الحركات الاجتماعية والسياسية في اليمن ١٩١٨-١٩٦٧، دار الهمداني، عدن، ١٩٨٨، ص ١١٢-١١٥ .

(5) حول هذه العلاقة وتأثر الزبيري بالإخوان انظر : د. محمد علي الشهاري، مساجلات حول حركة الأحرار اليمنيين، دار الفارابي بيروت ووزارة الثقافة بعدن، ط١١، ١٩٨٠، ص ١٤٩-١٥٠ .

(6) عبد الله البردوني : اليمن الجمهوري، مطابع الكاتب العربي، دمشق، ط١، ١٩٨٣، ص ٢١٣ - ٢١٤ و ٢١٨ - ٢١٩ و ٢٢٢-٢٢٣ .

(7) القاضي عبد الله بن عبد الوهاب : المجاهد الشماحي، اليمن: الإنسان والحضارة، ص ٢٠٣-٢٠٤ أورده عوني حدوع العبيدي، جماعة الإخوان المسلمين وثورة الدستور اليمنية ١٩٤٨، عمان، ١٩٩٣، ص ٣٦-٣٧ .

(8) حول نشاط هذه البعثة انظر : محمد علي الأسودي، حركة الأحرار اليمنيين والبحث عن الحقيقة، دون مكان، ١٩٨٧، ص ٥٩ و ص ٧٩-٨٠ .

(9) أورده عوني حدوع العبيدي، جماعة الإخوان المسلمين وثورة الدستور اليمنية، ط١، عمان، ١٩٩٣، ص ٣٨-٥٤ حيث يقدم الدارس أبرز ما قاله معاصرو الورتلاني .

(10) انظر تفاصيل ذلك في : محسن محمد، من قتل حسن البنا، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٧، القاهرة، ص ٢٢٢-٢٤٤ وحول مذكرة البنا إلى الإمام، المصدر نفسه ص ٢٢٧ .

(11) انظر الميثاق الوطني المقدس في ملاحق العبيدي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٥-٩٧ وحول مبايعة الوزير انظر المادة رقم ١، المصدر نفسه ص ٨٥-٨٦ .

(12) الأسودي، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢-٩٣ قارن مع عبد الكريم قاسم سعيد، الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن، مكتبة مدبولي، ط١، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٤٦-٤٨ .

(13) نص الميثاق الوطني المقدس، مصدر سبق ذكره، ص ٩٧ .

(14) الأسودي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣-٦٤ قارن مع البردوني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٨ .

(15) حول هذا التردد انظر ما أورده محسن محمد في من قتل حسن البنا، مصدر سبق ذكره، من فقرات من مذكرة وزارة الخارجية البريطانية إلى حاكم عدن بالتزام الحذر قبل التيقن من استقرار الثورة، ص ٢٤١-٢٤٤ .

(16) الأسودي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٢ .

(17) حول الجدل بشأن مدى علاقة الانقلاب بالإنكليز انظر د. محمد علي الشهاري، مساجلات حول حركة الأحرار اليمنيين، دار الفارابي/ بيروت ودائرة التأليف بوزارة الثقافة/ عدن، ط١، ١٩٨٠، ص ٢١٦-٢١٧ قارن مع إيلينا جولوبو فسكايا، ثورة ٢٦ سبتمبر في اليمن، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٨٢، ص ١٨٠ .

(18) محسن محمد، من قتل حسن البنا ؟ مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٣ قارن مع قاسم سعيد، الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧-٥٨ .

(19) لجأ قادة الانقلاب الذين كانوا في الخارج إلى دول عديدة، فلجأ الزبيري إلى باكستان ثم إلى مصر بعيد قيام انقلاب ٢٣ تموز ١٩٥٢ أما الورتلاني فظل شهوراً يجوب البحار لا يجد من يقبله لاجئاً إلى أن قبله لبنان ثم توفي في تركيا عام ١٩٥٧ .

(20) الشيباني، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩ .

(21) أحمد محمد نعمان : الهيار الرجعية في اليمن، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٨ .

(22) محمد النعماني : نشوء ونشاط الإخوان المسلمين في اليمن، دون مكان وتاريخ نشر .

(23) د. فارس السقاف : الإسلاميون والسلطة في اليمن: تجربة التجمع اليمني للإصلاح، مركز دراسات المستقبل، صنعاء، ص ٨ و ٤٠

(24) صالح بن محمد حليس اليافعي : أبو عبد الرحمن، دعوة صادقة إلى توبة صادقة: رسائل إلى الحزب الاشتراكي العلماني في اليمن، مكتبة المؤيد للنشر والتوزيع، ط٢، الرياض ١٩٩٣، ص ٣٦ .

(25) الشيباني، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩ قارن مع فارس السقاف، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠ .

(26) مقابلة شخصية في ٥ / ١٢ / ١٩٩٦ مع إبراهيم بن محمد الوزير في صنعاء أجراها الباحث قارن مع إبراهيم الوزير، البلاغ، عدد ٣٥، ٣٠ حزيران ١٩٩٢ .

(27) الشيباني، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٠ .

(28) الشهاري، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٠ .

(29) حليس اليافعي، دعوة صادقة إلى توبة صادقة، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢ .

(30) د. محمد علي الشهاري : مجرى الصراع بين القوى الثورية والقوى اليمنية منذ قيام ثورة ٢٦ سبتمبر ١٩٦٢ حتى قيام حركة ١٣ يونيو ١٩٧٤، عدن، دون ناشر، ١٩٩٠، ص ١١٣ نقلاً عن صحيفة قناة الجزيرة عدد ١٩ / ٢ / ١٩٦٥ .

(31) حول المؤتمر انظر الشهاري، مجرى الصراع، المصدر السابق ص ١٥٥-١٦٢ وحول مساهمة المخلافي فيه انظر الشيباني، مصدر سبق ذكره، ص ١٢١ .

(32) فارس السقاف، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠ .

(33) الشهاري، مجرى الصراع، المصدر السابق، ص ٢٤ .

(34) فارس السقاف، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠ .

(35) حول موقف أحمد محمد نعمان من هذا الرأي انظر : الهيار الرجعية في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦-٣٠ حيث يصف ذلك بـ "اتهامات كاذبة" قارن مع إيلينا جولوبو فسكايا، ثورة ٢٦ سبتمبر في اليمن، دار ابن خلدون، ط١، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٣٩-٢٤١ .

(36) انظر جولوبو فسكايا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٠-٢٥١ .

(37) قارن مع مذكرات زيد بن علي الوزير، شكوك وميول لتصديق الشائعات، الشورى، عدد ٢٠٣ ، ١ / ١٢ / ١٩٩٦، ص ٥ .

(38) د. عبد الله أبو عزة : مع الحركة الإسلامية في الدول العربية، دار القلم، الكويت، ط١، ١٩٨٦، ص ١٢١ .

(٣٩) يستفاد من شهادة أبو عزة أن عضوية المكتب اقتصرت على تنظيمات: سورية، لبنان، الأردن، الكويت، السودان، تنظيم المصريين في الخارج، العراق، فلسطين، المصدر السابق، ص ١١٢-١١٣ .

(٤٠) حول اعتبار البعثيين للأحمر أنه منهم انظر الأسودي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٢ وحول مشاركة الإخوان في فصائل المقاومة الشعبية، الشيباني، مصدر سبق ذكره، ص ١٢١ .

(٤١) الشهاري، مجرى الصراع، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٤ و ٣٦٦-٣٦٨ .

(٤٢) المصدر السابق، ص ٤٨٣ .

(٤٣) سعيد، مصدر سبق ذكره، ص ٧٥ .

(٤٤) الشهاري، مجرى الصراع، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦٠ قارن مع البردوني، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩٨ .

(٤٥) السقاف، المصدر السابق ص ٤٢ قارن مع سعيد، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢ .

(٤٦) الشيخ عبد الوهاب الآنسي، أورد النص صالح بن محمد حليس اليافعي، المواقف الراهنة في اليمن من تطبيق كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، مكتبة المؤيد للنشر، الرياض، ط٢، ١٩٩٣، ص ١٣٠-١٣٢، نقلاً عن مقابلة في صحيفة الوحدة، عدد ٧٢، ٣٠ ت٢ ١٩٩١

(٤٧) انظر مثلاً مقالات إبراهيم بن الوزير، الإخوان الوهابيون في اليمن والسلطة الحاكمة، البلاغ، عدد ٣٩، ٢٧ آب ١٩٩٢ والأخوة الوهابيون والحكومة الإسلامية، البلاغ، عدد ٣٦، ١٨ تموز ١٩٩٢ وكيف دخلت الوهابية اليمنية، البلاغ، عدد ٤٠، ١٣ أيلول ١٩٩٢، ويتهم فيها الوزير الإخوان بفرض فقههم الوهابي بدلاً عن الفقه الزيدي والشافعي الذي لا يخرج بأي حال عن سنة الرسول .

(٤٨) الآنسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣١-١٣٢ .

(٤٩) المصدر السابق، ص ١٣١ .

(٥٠) قارن مع برنامج العمل السياسي للتجمع اليمني للإصلاح، ط١ آذار ١٩٩٥، المقدمة. وحول إعادة نشر هذه الأعمال لأول مرة في الثلاثينات وعلاقة ذلك بالصراعات داخل العائلة الإمامية الحاكمة انظر البردوني، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٧ . وحول أفكار الشوكاني ومفاهيمه انظر : ذكريات الشوكاني، تحقيق الدكتور صلاح الدين محمود، دار العودة بيروت ووزارة الثقافة في عدن، ط١، ١٩٨٣ .

(٥١) انظر النص الكامل لميثاق الجبهة، الشهاري، مجرى الصراع، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣٢- ٤٤٧ .

(٥٢) سلطان أحمد عمر، الجبهة الوطنية الديمقراطية في الصحافة العربية، دون مكان، دون تاريخ، ص ١٤-١٥ .

(٥٣) يحيى الشامي، المصدر السابق، ص ٥٥-٧٢ .

(٥٤) لقاء مع الجبهة الوطنية الديمقراطية باليمن الشمالي، المصدر السابق، ص ٥٢ .

(٥٥) سعيد، الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٧٧-٧٨ .

(٥٦) من يوميات النضال الوطني الديمقراطي في ج. ع. ي لعام ١٩٧٩، ومكتب الثقافة والإعلام، دون مكان، دون تاريخ، ص ٦٠ .

(٥٧) البيانات والتصريحات الصحفية لقيادات الجبهة، مكتب الثقافة والإعلام، دون مكان، دون تاريخ، ص ١٩ .

(٥٨) د. فارس السقاف، الإسلاميون والسلطة في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤ .

(٥٩) المصدر السابق، ص ٤١ .

(٦٠) الميثاق الوطني، المؤتمر الشعبي العام، دون ناشر، دون تاريخ، ص ٥٧ .

(٦١) السقاف، مصدر سبق ذكره، ص ٤١ قارن مع د. حسن أبو طالب، الوحدة اليمنية: دراسات في عمليات التحول من التشطير

إلى الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يناير ١٩٩٤، ص ١٤٦ بينما يعتبر عبد الكريم قاسم سعيد أن الإخوان أصيبوا بنكسة في هذه الانتخابات و لم يحصلوا سوى على ٢٥ مقعداً من بين ٣٠١ في حين فازوا بمعظم دوائر صنعاء، الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٨٠-٨١ .

(٦٢) مقابلة شخصية أجراها الباحث مع محمد القحطاني رئيس الدائرة السياسية في ٥ / ١٢ / ١٩٩٦ في صنعاء .

(٦٣) السقاف، مصدر سبق ذكره، ص ٨ و ١٢ و ١٧ و ٢٧ .

(٦٤) المصدر السابق، ص ٣٣ و ٥٠ و ٧٤ .

(٦٥) المصدر السابق، ص ٧٦ .

(٦٦) قارن مع الشيباني، الأدلة على شرعية قيام التجمع اليمني للإصلاح، في: مسيرة الإصلاح، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥-١٣٣ .

(٦٧) محمود معروف، مقابلة مع أمين عام التجمع اليمني للإصلاح، القدس العربي، عدد ٢٦٨٧، تاريخ ٣٠ ك١ ١٩٩٧، ص ٥ .

(٦٨) سعيد، الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٨٤ .

(٦٩) السقاف، الإسلاميون والسلطة في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨ .

(٧٠) بول . ك . دريتش : العامل القبلي في الأزمة اليمنية، ندوة حرب اليمن ١٩٩٤، الأسباب والنتائج، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط١، أبو ظبي، ١٩٩٥، ص ٤٨-٤٩ .

(٧١) البدومي، القدس العربي، عدد ٢٦٨٧، تاريخ ٣٠ ك١ ١٩٩٧، ص ٥ (مقابلة محمود معروف)

(٧٢) مقابلة شخصية أجراها الباحث في ٣ / ١٢ / ١٩٩٧ مع صالح حليس في عدن .

(٧٣) تتلخص هذه الملاحظات في أن الدستور يشتمل على مواد تبيح: إغفال هوية اليمن العربية الإسلامية، وإلغاء تفرد الشريعة بالحاكمية والتحليل والتحريم وإلغاء هيمنتها على كافة القوانين، والإشراك بالله في الحاكمية، وإلغاء الفوارق الشرعية بين المسلم والكافر والرجل والمرأة، وإلغاء الدفاع عن الدين والوطن، وإلغاء الحدود والقصاص، وإلغاء اشتراط الإسلام في من يتولى ولاية عامة، وإلغاء مقومات الأسرة، وإلغاء ضمانات حفظ الدماء والأعراض والحريات والأموال. انظر الملف الكامل لكل ما يتعلق بالموقف من الدستور في: د. عبد الله المصري، معركة الدستور في اليمن، بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع، شبرا الخيمة، دون تاريخ، قارن هذا الملف مع ملف آخر يعكس وجهة نظر الإخوان عند صالح حليس اليافعي في المواقف الراهنة في اليمن، مصدر سبق ذكره .

(٧٤) مصري، المصدر السابق، ص ١٥٠ قارن مع الرسالة الثالثة للشيخ عبد المجيد الزنداني إلى قيادة وأعضاء الحزب الاشتراكي اليمني، أورد نصها الكامل، صالح حليس في دعوة صادقة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٣، حيث يميز تراجع عدد من أعضاء الحزب وقياديه عن الإلحاد، ويحدد موقفه ليس منهم بل لمن يصر على التمسك بالمنهج الماركسي - اللينيني للحزب .

(٧٥) صالح بن حليس اليافعي، المواقف الراهنة في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣-٣٠ .

(٧٦) المصدر السابق، ص ٤١-٤٢ .

(٧٧) انظر النص الكامل للبيان عند حسن أبو طالب، الوحدة اليمنية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٢ .

(٧٨) صالح بن حليس، المواقف الراهنة في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩ .

(٧٩) انظر خطاب الزنداني في ٢٦ ت١ ١٩٩١ إلى الشعب والقبائل اليمنية، في ملاحق ووثائق المواقف الراهنة، المصدر السابق، ص ١٤٤ حيث قال الزنداني: إني أدعوكم إلى المطالبة السلمية بحقوقكم وآرائكم ورغباتكم بالحكمة والموعظة الحسنة واستخدام كل الوسائل الشرعية والسلمية ولا تعطوا فرصة لأولئك الذين يحولونها إلى فوضى وإلى إقلاق للأمن وإحداث الارتباكات والقتل والإحراق للممتلكات وإثارة فتنة الجيش ضد الشعب أو الأمن ضد الشعب، فإن هناك من يتربص بالمسلمين ويلبس لباس المسلمين ويتسمى بأسمائهم ويطيل اللحى ويقصر الثوب وبيده مسبحة ومسواك .

(٨٠) انظر هذا الوصف في بيان الهيئة العليا للإصلاح، نشره صالح حليس في ملاحق: المواقف الراهنة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٤ .

(٨١) صالح حليس، المصدر السابق، ص ٩٤ .

(٨٢) مايكل س . هدسون : التجاذب الثنائي والتفكير المنطقي والحرب في اليمن، ندوة حرب اليمن ١٩٩٤، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨-٢٩ .

(٨٣) من مقابلات شخصية أجراها الباحث في ٥ / ١٢ / ١٩٩٦ مع نصر محمد مصطفى ومحمد قحطاني وبعض قياديي الإصلاح في صنعاء .

(٨٤) انظر التقرير السنوي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان عن الجمهورية اليمنية لعام ١٩٩٤ ويغطي عام ١٩٩٣، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٩٣ .

(٨٥) مثل طارق الفضلي ابن سلطان السلطنة الفضلية السابقة في الجنوب. وحول قيادة الفضلي لأفغان اليمن انظر تقارير الوسط ١٨ ك٢ ١٩٩٣ و ١٤ أيلول ١٩٩٢ .

(٨٦) هدسون، التجاذب الثنائي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩ .

(٨٧) قارن مع تقرير عبد الوهاب المؤيد، الوسط عدد ١٣٦ تاريخ ٥ / ٩ / ١٩٩٧، ص ٣٠-٣١ .

(٨٨) تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ١٩٩٥ ويغطي عام ١٩٩٤، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٢٩٤-٢٩٦ .

(٨٩) تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ١٩٩٥ عن عام ١٩٩٤، مصدر سبق ذكره، إذ تضمن تعديل الدستور نصاً صريحاً بقيام النظام السياسي على أساس التعددية بهدف تداول السلطة سلمياً .

(٩٠) الزنداني، أورده حليس في: المواقف الراهنة، مصدر سبق ذكره، ص ٧٩ .

(٩١) السقاف، الإسلاميون والسلطة في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧ .

(٩٢) قارن هذه الأوصاف فيما أورده، محمد بن موسى العامري، الشيخ مقبل الوادعي، آراؤه العلمية والدعوية: دراسة ونقد، صنعاء، دون ناشر، دون تاريخ، ص ١٩٠-١٩٢ و ص ٣١٣-٣١٤ .

(٩٣) إبراهيم محمد الوزير، الإخوان الوهابيون في اليمن والسلطة الحاكمة، البلاغ، عدد ٣٩، ٢٧ آب ١٩٩٢ .

(٩٤) انظر البرنامج السياسي للتجمع اليمني للإصلاح، مارس ١٩٩٥، منشورات التجمع اليمني للإصلاح، فقرة الشورى والديمقراطية، ص ٤-٥ قارن مع المادة ٣ في النظام الأساسي، ط١، ١٩٩٤ .

(٩٥) السقاف، الإسلاميون والسلطة في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤-٢٥ .

(٩٦) د. حسن أبو طالب، الوحدة اليمنية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٤-٢٩٦ .

(٩٧) البرنامج الانتخابي للتجمع اليمني للإصلاح، الدورة الانتخابية الأولى لمجلس النواب ١٩٩٣-١٩٩٧، دون مكان، دون تاريخ، ص ٨ و ١٠-١١ و ١٨-١٩ .

(٩٨) تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٤ (عن عام ١٩٩٣)، ص ٢٩٩-٣٠٢ .

(٩٩) مارك ن . كاتز، القوى الخارجية والحرب الأهلية في اليمن، ندوة حرب اليمن ١٩٩٤، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨ ويحددها بـ The National Endowment for Democracy وبـ "The U. S" و Agency for International Development و والمنظمات التي تمولها هاتان المؤسستان.

(١٠٠) أبو طالب، الوحدة اليمنية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠٢ .

(١٠١) المصدر السابق، ص ٢٧٢ .

(١٠٢) انظر النص الكامل لهذه الوثيقة في ملاحق: أبو طالب، المصدر السابق، ص ٣٧٧-٣٧٩ .

(١٠٣) هدسون، التجاذب الثنائي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣ .

(١٠٤) تقرير عبد الوهاب المؤيد، الوسط عدد ١٤٨ تاريخ ٢٨ / ١١ / ١٩٩٤، ص ١٤-١٥ .

(١٠٥) الشيخ عبد الله حسين الأحمر، التجمع اليمني للإصلاح، البيان الختامي للمؤتمر العام الأول (الدورة الثانية)، صنعاء ت٢ ١٩٩٦، ص ١ .

(١٠٦) د. محمد علي السقاف، الانتخابات النيابية في اليمن، نحو إقامة حكومة المؤتمر الشعبي، الشرق الأوسط، عدد ٦٧٢٣ تاريخ ٢٥/٤/ ١٩٩٧، ص ٦ ويركز الأمين العام للتجمع محمد اليدومي على اعتبار موقف الإصلاح من الإصلاح الاقتصادي أنه أبرز ملاحظات المؤتمر على الإصلاح . القدس العربي، عدد ٢٦٨٧، الثلاثاء ٣٠ ك١ ١٩٩٧، ص ٥ .

(١٠٧) البيان الختامي للمؤتمر العام الأول (الدورة الثانية) التجمع اليمني للإصلاح، مصدر سبق ذكره، ص ٥-٧ .

(١٠٨) المصدر السابق، ص ٥ حيث أكد البيان على استمرار الحوار الثنائي بين الإصلاح والمؤتمر من جهة وبينه وبين مجلس التنسيق الأعلى لأحزاب المعارضة قارن مع استفزاز هذا الوقف للمؤتمر في تقرير عبد الوهاب المؤيد، اليمن: الإصلاح يدفع الضريبة عن الإسلاميين، الوسط، ٢٧٨، تاريخ ٢٦ / ٥ / ١٩٩٧، ص ١٢ .

(١٠٩) المستقلة، عدد ١٣٢، تاريخ ١٨ ت٢ ١٩٩٦، ص ٢ .

(١١٠) د. فارس السقاف، الإسلاميون والسلطة في اليمن، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦-٦٧ قارن مع تحليل د. محمد علي السقاف، نحو إقامة المؤتمر الشعبي، الشرق الأوسط، مصدر سبق ذكره .

(١١١) تقرير فيصل حلول، الوسط، العدد ٢٧٤، تاريخ ٢٨ / ٤ / ١٩٩٧، ص ٢٨-٢٩ .

(١١٢) محمد علي السقاف، مصدر سبق ذكره .

(١١٣) اليدومي، مصدر سبق ذكره .

(١١٤) عبد الوهاب الآنسي، (مقابلة مراد هاشم) الحياة ١٢٧٤٩ تاريخ ٢٧ ك٢ ١٩٩٨، ص ٥

الفصل الأول

حركة المقاومة الإسلامية
« حماس »

تُعرِّف حركة المقاومة الإسلامية "حماس" نفسها بأنها جناح من أجنحة الإخوان المسلمين في فلسطين، وامتداد طبيعي لها. وترى أن جماعة الإخوان المسلمين "تنظيم عالمي. وهي كُبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث. وتمتاز بالفهم العميق والتصور الدقيق والشمولية التامة لكل المفاهيم الإسلامية في شتى مجالات الحياة: في التصور والاعتقاد، في السياسة والاقتصاد، في التربية والاجتماع، في القضاء والحكم، في الدعوة والتعليم، في الفن والإعلام، في الغيب والشهادة وفي باقي مجالات الحياة"(1) وفق ما جاء في ميثاقها المؤرخ في ١/محرم/ ١٤٠٩هـ الموافق ١٨/آب/ ١٩٩٨م. وهذا التعريف يتجاوز مستوى الانتساب العقائدي والانتماء الحركي، إلى تبني منهج جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها الشيخ حسن البنا في الإسماعيلية عام ١٩٢٨م. والشيخ البنا هو تلميذ الشيخ رشيد رضا، أحد مفكري النهضة والإصلاح.

ويكاد التحديد الذاتي للحركة يكرر عبارات الشيخ البنا ذاتها في تحديد رؤيته لما هو الإسلام إذ يقول: "الإسلام عبادة وقيادة، دين ودولة، روحانية وعمل، صلاة وجهاد، ومصحف وسيف لا ينفك أحدهما عن الآخر" أو "الإسلام الذي يؤمن به الإخوان

المسلمون يجعل الحكومة ركناً من أركانه ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد ... فالإسلام حكم وتنفيذ كما هو تشريع وتعليم كما هو قانون وقضاء لا ينفك واحد منهما عن الآخر"[٢].

أما على الصعيد الجهادي، فتُعدّ حركة حماس نفسها "حلقة من حلقات الجهاد في مواجهة الغزو الصهيوني تتصل وترتبط بانطلاقة الشهيد عز الدين القسام وإخوانه المجاهدين من الإخوان المسلمين عام ١٩٣٦. وتمضي لتتصل وترتبط بحلقة أخرى تضم جهاد الفلسطينيين وجهود وجهاد الإخوان المسلمين في حرب ١٩٤٨م والعمليات الجهادية للإخوان المسلمين عام ١٩٦٨م وما بعده"[٣].

الأصول الإخوانية لحركة "حماس":

برز اهتمام جماعة الإخوان المسلمين في مصر بقضية فلسطين إثر اندلاع ثورة ١٩٣٦م. كما تُشير إلى ذلك مصادر مختلفة. ينقل رفعت السعيد عن كريستينا هاريس قولها: "سنحت الفرصة لحسن البنا في ثورة فلسطين، فوجد فيها ضالته للعمل والتوسع وأكسبته تأييد الثورة الفلسطينية وعطف مفتي فلسطين الحاج أمين الحسيني"[٤].
ولا نميل إلى ما يحاول الدكتور رفعت السعيد الإيحاء به من أن الإخوان المسلمين استغلوا فرصة قيام الثورة الفلسطينية وشاركوا فيها بغية التوسع والانتشار في الأقطار العربية. ذلك لأن مشاركتهم كانت نابعة من اقتناع بضرورة الدفاع عن المقدسات الإسلامية والحقوق العربية لا سيما في عهد حسن البنا آخر رجال الإصلاح والتنوير من مدرسة الأفغاني ومحمد عبده.

يذكر خالد الحروب، عن حسن البنا نفسه أن الإخوان المسلمين في مصر عقدوا مؤتمراً خاصاً في آذار ١٩٣٦م لدعم ثورة فلسطين، وقد أسفر ذلك المؤتمر عن تأليف "اللجنة العامة لمساعدة فلسطين" وقاموا بحملة تبرعات واسعة تحت شعار "قرش

فلسطين" ووزعوا منشورات وبيانات تُندِّد بالإنكليز وتدعو إلى مقاطعة المحلات اليهودية في مصر، ووزعوا كتاب "النار والدمار" الذي أصدرته اللجنة العربية العليا، وأدّى ذلك إلى اعتقال الشيخ حسن البنا مؤسس الحركة. وقد تسلل عدد من شباب الإخوان إلى فلسطين ليشاركوا في الثورة، ولا سيما في المناطق التي كانت تسيطر عليها جماعة القسّام. وقد لاقى موقف الإخوان هذا صدىً طيباً ونوه به الحاج أمين الحسيني في رسالة بعث بها إليهم، كما أرسلت إليهم اللجنة العربية العليا برسائل ممهورة بتوقيع الأمين العام عوني عبد الهادي(٥).

لا شك أن تأييد الإخوان المسلمين في مصر لثورة فلسطين ومشاركتهم فيها، يسرا لهم سُبل التوسع والانتشار وإقامة فرع لهم في فلسطين. إلا أن تاريخ إنشاء هذا الفرع يختلف بين باحث وآخر. يذكر خالد الحروب أن أول حضور رسمي للإخوان المسلمين في فلسطين كان في آب ١٩٣٥م عندما قام اثنان من إخوان مصر، هما عبد الرحمن الساعاتي (شقيق حسن البنا) ومحمد أسعد الحكيم، بزيارة إلى فلسطين وسوريا ولبنان، يحملان دعوة الإخوان إلى إعادة الإسلام إلى المجتمع ومقاومة الاتجاهات التغريبية، وإقامة الدولة (الخلافة) الإسلامية. وقد التقى مبعوثا الإخوان الحاج أمين الحسيني، وكان يرافقهما الزعيم التونسي عبد العزيز الثعالبي. إلا أن تلك الزيارة لم تسفر عن إقامة تنظيم للإخوان في فلسطين، بل وضعت بذور الفكرة في تربة مناسبة اجتماعياً وثقافياً وسياسياً أيضاً. وذلك في مواجهة الحركة السياسية العلمانية بفرعيها القومي والاشتراكي (الشيوعي). ولا سيما في مواجهة الحزب الشيوعي الفلسطيني الذي كان أبرز مؤسسيه ونشاطائه من اليهود. ومنذ ذلك الحين وقفت الأممية الإسلامية في معارضة الأممية الشيوعية، وسوف يتمفصل هذا التعارض بحكم منطق الأمور مع التعارضات الاجتماعية المحلية ومع الصراع الإيديولوجي/ السياسي على الصعيد العالمي بين الاشتراكية والرأسمالية، وبين الدولتين الكبيرتين، الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة اللتين كانتا تقودان معسكرين متناحرين (بعد الحرب العالمية الثانية) وسيترك ذلك آثاراً سلبية على

الحركة السياسية العربية برمتها، إذ ستبدو أحزابها الإيديولوجية امتدادات أو استطالات للقوى العالمية المتصارعة.

ويذهب آخرون إلى أن البداية الفعلية لقيام تنظيم الإخوان في فلسطين كان عام ١٩٤٣م، حين تأسست في القدس "جمعية المكارم" وكانت أول هيكل تنظيمي بالمعنى المعروف[٦]. ويستدل بعضهم على وجود هيكل تنظيمي للإخوان في فلسطين في الفترة بين عامي ١٩٤٣-١٩٤٤م من وجود مندوبين من فلسطين في المؤتمر الخامس الذي عقده الإخوان في حلب (سوريا) سنة ١٩٤٤م[٧]. غير أن بعض قدامى الإخوان في فلسطين يفيدون أن أول فرع رسمي تأسس في فلسطين كان في غزة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وكان يرأسه الحاج ظافر الشوا. وقد أكّد ذلك السيد أبو محمد مصطفى، مسؤول مكتب حماس بدمشق في مقابلة مسجلة مع الباحث. ثم صار في غزة أربع شُعب، الأولى تابعة للمكتب الإداري والثانية في الرمال والثالثة في حارة الزيتونة والرابعة في حارة الدرج. إضافة إلى شُعب في خان يونس ورفح ومعسكرات البريج والنصيرات. وكان نواب تلك الشُعب أعضاء في المكتب الإداري للإخوان في منطقة غزة. أما في القدس فقد افتتح الإخوان مركزهم الرئيس في حارة الشيخ جراح في احتفال حاشد يوم السادس من أيار ١٩٤٦م، حضره مندوب للإخوان في مصر هو عبد المعز عبد الستار، وشخصيات فلسطينية وقيادات سياسية، منهم رئيس الحزب العربي ونائب رئيس الهيئة العربية العليا (جمال الحسيني) وناصر النشاشيبي وعبد الحميد السائح. وكان هذا الاجتماع الذي حضره مندوبو شُعب الإخوان تلبية لدعوة الإخوان في القدس إلى عقد مؤتمر يبحث في أمر توحيد جهود الإخوان وتشكيل مركز عام لهم في فلسطين. ويُستدل من ذلك أن نشاط الإخوان في القدس ويافا واللدّ والرملة وغيرها، كما في قطاع غزة، قد سبق هذا التاريخ. ففي ٢٩-٣٠ آذار ١٩٤٦م كان قد عُقد في القدس أيضاً مؤتمر عام لشُعب الإخوان المسلمين في فلسطين. وفي تشرين الأول من العام نفسه عقد الإخوان مؤتمراً عاماً في حيفا شارك فيه ممثلون عن لبنان والأردن وكان من مقرراته:

١. اعتبار حكومة فلسطين مسؤولة عن الوضع السياسي المضطرب.
٢. تأييد الجامعة العربية.
٣. تأييد مطالب مصر بالجلاء ووحدة وادي النيل.
٤. عرض قضية فلسطين على مجلس الأمن.
٥. تأييد المشاريع التي ترمي إلى إنقاذ البلاد.
٦. عدم الاعتراف باليهود الطارئين على البلاد.
٧. تعميم شُعب الإخوان المسلمين في فلسطين(٨).

وفي تشرين الأول من عام ١٩٤٧، عُقد مؤتمر عام آخر أعلن فيه الإخوان "تصميمهم على الدفاع عن البلاد بجميع الوسائل، واستعدادهم للتعاون مع جميع الهيئات الوطنية في هذا السبيل ... وأن هيئة الإخوان المسلمين ستحمل نصيبها كاملاً من تكاليف النضال"(٩).

ويذكر زياد أبو عمرو أنه "في سنة ١٩٤٥م جرى افتتاح عدة فروع للجماعة في مدن فلسطينية أخرى، إذ وصل عدد هذه الفروع سنة ١٩٤٧م إلى ٢٥ فرعاً. وكانت هذه الفروع التي راوحت العضوية فيها بين ١٢ ألف عضو تخضع لإشراف قيادة الإخوان المسلمين في القاهرة. وقد سُميَ الحاج أمين الحسيني قائداً محلياً للإخوان في فلسطين، فساعد استخدام اسم المفتي جماعة الإخوان في نشر نفوذها في البلد"(١٠).

لا بُد أن يُلاحظ المرء دور جماعة الإخوان المسلمين في إقامة تنظيم الإخوان في فلسطين وقيادته وتوجيهه، وفق الرؤية التي كان يعبِّر عنها الشيخ حسن البنا، وأن نجاح الجماعة في تأسيس فرع لها في فلسطين زاد من اهتمامها بقضية فلسطين التي باتت واحدة من قضاياها الأساسية. أي إن قضية فلسطين أصبحت قضية داخلية للإخوان في مصر، ولدى سائر فروعها في فلسطين والأردن وسورية ولبنان. وذلك في رأينا كان من العوامل التي مكنتها من التوسع والانتشار، وأكسبتها مرونة وانفتاحاً على بقية فروع

الحركة السياسية، ومما نقلها في وقت مبكر من مستوى الدعوة والإرشاد والتربية الدينية والخلقية إلى مستوى العمل السياسي والجهاد. فازداد نشاط الجماعة في فلسطين واتسع نفوذها في المدن الرئيسية والريف في سنوات ١٩٤٥-١٩٤٨م وحظيت باحترام وتقدير عاليين كان لموقف الإخوان في مصر أثر بارز فيهما. ومن البديهي القول إن فكر الجماعة وخطابها الإيديولوجي كانا يتسقان مع الوعي الاجتماعي السائد آنذاك، بوجه عام، ومع وعي الحركة الوطنية بوجه خاص، وقد مهد لها ذلك السبيل للقيام بالتعبئة العامة والإعداد للجهاد عام ١٩٤٧م وذلك بالتحريض في المساجد وإقامة المهرجانات.

في هذه الأثناء قامت الحركة بدور مهم في توحيد أكبر منظمتين شبه عسكريتين في فلسطين، هما منظمة "الفتوة" ومنظمة "النجادة" في منظمة واحدة هي "منظمة الشباب العربي". ويدل اسم هذه المنظمة الجديدة على غلبة الطابع السياسي على نشاط الحركة واستجابتها لدواعي العمل الوطني المشترك، وتعبئة القوى في مواجهة مشروع إقامة دولة يهودية صهيونية في فلسطين، كما في غيرها، كانت محكومة دائماً بموقفها من المسألة الوطنية/ القومية. فبقدر ما كانت هذه المسألة محور رؤيتها وعملها الاستراتيجي وموجه نشاطها الحركي وممارستها العملية، كانت تزداد انتشاراً ونفوذاً أدبياً وسياسياً من جهة وتمتاز بالتسامح والانفتاح والمرونة السياسية من جهة أخرى. إن علاقة الإيديولوجي والسياسي وغلبة أحدهما على الآخر، كانت محكومة، على الأرجح بهذه المسألة.

وكان انكفاء الحركة وانغلاقها على ذاتها، وميلها إلى التشدّد والتعصب، وتمسكها بالمظاهر والشكليات، تعبيراً عن غلبة العنصر الإيديولوجي/ العقائدي، المذهبي على العنصر السياسي، الوطني/ القومي وسبباً من أسباب تراجعها السياسي وانحسار شعبيتها وعضويتها، وتآكل نفوذها.

في حرب ١٩٤٨م "انخرط الإخوان المسلمون في الجهاد الوطني والقومي الـــذي سبق الحرب، وتعاونوا مع المنظمات واللجان القومية التي تنادت لصـــوغ ردات فعـــل وطنية إثر قرار التقسيم وتحديداً في تشرين الثاني نوفمبر ١٩٤٧م، وقد تجـــاوز ذلــك الانخراط والتعاون جميع الحساسيات الفكرية إذ تلاحظ إحدى الدراسات أن "أكثر مـــا يشدّ في عمل الإخوان، في إطار اللجان القومية، قبولهم المشـــاركة فيــها إلى جـــانب شيوعيين ومسيحيين" فعلى سبيل المثال، شارك الإخوان في "اللجنة القومية في يافا" الـــتي ألّفت من أربعة عشر عضواً يمثلون الحزب العربي والجبهة العربية والشيوعيين والإخـــوان المسلمين ونادي الشبيبة الإسلامي والنادي العربي، وفي الوقت نفسه روعي في اختيـــار الأعضاء تمثيلهم للطوائف المتعددة ثم انضم إليهم أعضاء من زعماء القرى المجاورة(١١).

وهذا يؤكد واقع أن جماعة الإخوان المسلمين حركة سياسية تتبنى إيديولوجيـــة وبنية تستمد عناصرها من النزعة الأصولية، نزعة العودة إلى الأصول النقيـــة للإســـلام، وهي نزعة تهدف إلى نزعة ما علق بالإسلام من بدع وخرافـــات وأوهـــام في عصـــور الانحدار الطويلة. بصفتها حركة سياسية، فإنها لم تضف إلى الإسلام شيئاً، كما يـــرى الأخ أبو أحمد عصام، أحد قادة حركة الجهاد الإسلامي(١٢). فهو يرى أنه لا يمكن فصل نشوء حركة المقاومة الإسلامية عن نشوء الحركة السياسية الإسلامية عن نشوء الحركـــة السياسية الإسلامية في الوطن العربي والعالم منذ بداية هذا القرن، وأن هذه الحركة بمـــا هي حركة سياسية لم تأتِ بجديد على الإسلام، وهذا بديهي، سوى التنظيم. فـــالتنظيم الحركي/ الحزبي هو ما يميزها من سائر المسلمين وليس الأفكار والقيـــم والعقـــائد. وأن الحركة الإسلامية في فلسطين استجابة لواقع الشعب الفلسطيني وما كـــان، ولا يـــزال، يواجهه من صراع مع الصهيونية، ولا سيما في تماسه اليومي المباشر مع الاحتلال، وهـــذا الواقع هو الذي حدد مهمات الحركة وحكم أداءها وطريقة تفكيرها مما جعلها مختلفـــة عن الحركات الإخوانية في الأقطار العربية والإسلامية الأخرى، فقد كـــانت مواجهـــة

الصهيونية من أولوياتها منذ نشوئها وعلى هذا الأساس بنت خلاياها وجهازها العسكري.

كان نشاط الحركة حتى عام ١٩٤٨م يتركّز على مواجهة النشاط الصهيوني أسوة بالأحزاب السياسية الأخرى فضلاً عن نشاطها الدعاوي والتربوي الذي يُعزز النشاط السياسي ويعمق الوعي بالمسألة الوطنية. ولا سيما أن النشاط التربوي والدعاوي ينطلق من المكونات التاريخية والحضارية للشخصية العربية الإسلامية. ومن البديهي افتراض الاتساق بين البُعد العقائدي والبُعد السياسي، وبالتالي بين الخطاب الإيديولوجي والفعل السياسي أو السلوك الحركي/ الجهادي. لا سيما أن الآخر لم يعد قوة محلية مختلفة إيديولوجياً وبرنامجياً بل قوة غازية استيطانية تهدد الوجود السياسي للذات وتعمل على تفكيك عناصرها وتقف منها موقف الغطرسة والاستعلاء.

كما يُلاحظ الاتساق والتوافق مع الحركة الأم في مصر، ومع الفروع الأخرى لا سيما في سورية ولبنان، ويمكن تفسير الاختيار الإيديولوجي الذي لا يتعارض مع معتقدات المجتمع والأفكار والرؤى والتصورات السائدة فيه، وإن كان يُضيف إليها بُعداً سياسياً/ تنظيمياً يستمد مسوغاته النظرية والعملية من الماضي العربي/ الإسلامي البعيد. يمكن تفسير هذا الاختيار شكلاً من أشكال الدفاع عن الذات ومحاولة لتوكيد الهوية وتعزيز مكوناتها التاريخية والحضارية وتطلع إلى إنتاج أو إعادة إنتاج شكل سياسي مطابق للهوية العربية الإسلامية، وليس من شكل أكثر مطابقة من الخلافة الإسلامية يستطيع أن يفرض نفسه على الوعي الاجتماعي والذاكرة الجماعية، ولا سيما أن سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية كان قد وضع المسلمين عامة والعرب خاصة في مواجهة غير متكافئة مع الغرب الصاعد. بل إن عملية الدفاع السلبي، والوهمي عن الذات ذهبت إلى أبعد من ذلك حين حملت الحركة القومية التيار العلماني والاتجاهات التحديثية مسؤولية انهيار نظام الخلافة الإسلامية، أو التعجيل في انهيارها، وبأن هذه الحركات والتيارات لم

تكن سوى رأس جسر للتوسع الرأسمالي والاستعماري العربي وأداة من أدواته. ولا تـزال أصداء هذه الدعاوى تتردد من حين لآخر حتى يومنا. وهي دعاوى لا تستند إلى وعـي تاريخي بتطور الامبراطورية العثمانية ذاتها، التي لم تعد تحمل من الخلافة سـوى اسمـها، والتي تحولت إلى دولة استبدادية جعلها عجزها إزاء الخارج تتجه إلى نهـب الداخـل، ووضعها في مواجهة رعاياها من مختلف الجنسيات والقوميات. والاستبداد "كالنار تأكل نفسها إن لم تجد ما تأكله". وكان دعاة النهضة والإصلاح قد كشفوا النقـاب عـن "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" وإلى هؤلاء كان ينتمي حسن البنا، مع اختـلاف الظروف، ومعروف أن الوعي الذي ينتج في ظل الاستلاب عامة والاستلاب السياسـي (هنا القومي) خاصة يضفي هالة من القداسة على الماضي تتناسب ودرجـة الشـعور بالعجز والاستلاب. ولا بُد من ملاحظة أن هذا الاستلاب "السـلفي" كـان يقابلـه استلاب "اغترابي" يُضفي هو الآخر هالة من القداسة على الغرب الـذي اسـتطاع أن يجترح المعجزات. وهذا ما يُلقي ضوءاً على واقع انشراخ الحقـل السياسـي العـربي/ الإسلامي إلى حقلين متباينين ومتنافيين "جوهرياً"، ويُفسر بالتـالي الصدامـات بـين الإسلاميين والعلمانيين، حتى في ظل الاحتلال الإسرائيلي العدو المشترك الذي لا يُمـيز بينهما في عدوانه. ولعل هذا يفسر أيضاً، ولو جزئياً، أسباب هزيمة ١٩٤٨م والآثار الـتي تركتها على الحركة السياسية العربية وعلى الوعي العربي بوجه عام. فقد أدّت "النكبـة" كما سُمِيَت آنذاك إلى إبراز عنصر الفجيعة جراء الهزيمة أمام العصابات الصهيونية الأقـل عَدداً وعدة، ولكن الأكثر تنظيماً وقدرة على الإفادة من مواطن الضعف والتناقضـات الداخلية عشائرية كانت أم دينية أم مذهبية أم إيديولوجية. لقد فهمنا العدو كما نحـن، وفهمناه كما نريد أو كما يريد كل منا.

أدّت الهزيمة إلى تشظّي المجتمع الفلسطيني وتشظّي حركته الوطنية جغرافياً/ سياسياً وتنظيمياً، فضلاً عن التشظي الإيديولوجي. فقد ألحق قطاع غزة بمصر. والضفة الغربيـة بالأردن واقتلع جزء مهم من الشعب الفلسطيني وشرد في الشتات ولا سيما في الـدول

العربية المجاورة لفلسطين وبقي من بقي تحت نير الاحتلال. هذا التشظّي الذي أصاب المجتمع الفلسطيني وحركته السياسية، أصاب بالضرورة جماعة الإخوان المسلمين التي تعددت بُناها التنظيمية واتجاهاتها السياسية واختلفت مواقفها باختلاف ساحات عملها. فانضم الإخوان في الضفة الغربية إلى تنظيم الأردن الذي بات تنظيماً موحداً للضفتين الشرقية والغربية هو "جماعة الإخوان المسلمين في الأردن" التي كانت غالباً على وفاق مع النظام الملكي تلتزم سياساته وتنحاز إلى خياراته تُعادي من يُعادي، وتُسالم من يُسالم. ولكن تنظيم غزة بقي مستقلاً يغلب عليه الطابع الثوري/ العسكري، بخلاف تنظيم الأردن الذي غلب عليه الطابع "التربوي" الإيديولوجي.

انتهج الإخوان في الضفة الغربية، كونهم جزءاً من الجماعة الأردنية، سياسة مهادنة الملك وموالاته غالباً، وسياسة معاداة الشيوعيين والتيار القومي (البعث والناصرية)، وبهذه السياسة كانوا يلتقون، موضوعياً، مع سياسة الملك. وقد استفاد النظام الأردني من هذه السياسة، فأتاح لهم فرص النمو والنشاط العلني، وإقامة الجمعيات والمؤسسات الاجتماعية والنوادي الثقافية، وكان يرى فيهم قوة يواجه بها التيار القومي والاشتراكي وتمكنه من ضبط التوازنات الاجتماعية السياسية والتحكم بها، ومن تنسيق بُنى المجتمع الذي ازداد فيه وزن الفلسطينيين العددي والاقتصادي والسياسي. ولم يتعارض موقف الجماعة الأردنية، بما في ذلك إخوان الضفة الغربية، مع موقف الملك من قضية فلسطين ولا مع موقفه من عبد الناصر والحركة الشعبية التي التفت حول سياسته المعادية للاستعمار والإمبريالية والصهيونية، ولا مع موقفه من التوجه القومي الوحدوي ولا سيما وحدة سورية ومصر عام ١٩٥٨م. مما حدّ من قدرتها على الانتشار والتوسع ولا سيما في الوسط الفلسطيني على الرغم مما حظيت به من رعاية وما أُتيح لها من فرص. واقتصر نشاطها، إضافة إلى التربية والدعوة وتأسيس نوى تنظيمية في مختلف مدن الضفة الغربية على الإسهام في عقد المؤتمر الإسلامي في القدس نيسان ١٩٥٥م "ليكون منبراً إسلامياً لمؤيدي القضية الفلسطينية من العالم العربي والإسلامي، بهدف حشد التأييد

للقضية وإبقائها حية في ضمير المسلمين"[١٣] وجاء تشكيل هذا المؤتمر بعد احتفال حاشد أقامه الإخوان في القدس ودعوا إليه وفوداً من مختلف الدول العربية والإسلامية، بمناسبة ذكرى الإسراء والمعراج. وفي ذلك الاحتفال أُنشئ "مكتب الإسراء والمعراج" الدائم ضم أعضاء من الأقطار العربية والإسلامية، ليكون حلقة وصل بين فلسطين والعالم الإسلامي كما تمَّ تأسيس "الشركة الإسلامية العالمية لإنعاش القدس" برأس مال قدره مليون دينار أردني، ومركزها القدس. إلا أن الحكومة الأردنية ضيقت على المؤتمر، وحظرت عقده في عمان عام ١٩٥٥م، ثم رفعت الحظر ١٩٥٦ بعد أن تمكن النظام الأردني والمملكة العربية السعودية من احتوائه واستغلاله في مواجهة النظام الناصري. كما شاركوا دائماً في الانتخابات البرلمانية في الخمسينات والستينات وفازوا بمقاعد عن مدن فلسطينية كالخليل ونابلس. ويصف أحد الإخوان الأردنيين علاقتهم بالملك بقوله: "لم يثر الإخوان على الملك وهادنوه لأنه لم يكن في مقدورهم فتح جبهات مع كافة الأطراف في آن واحد. وكنا نحن (الإخوان) نشك في علاقات عبد الناصر بأمريكا. وقفنا مع الملك لحماية أنفسنا، لأنه لو تسنى لعبد الناصر دخول الأردن وإقامة حكومة موالية له في الأردن لقام بتصفية الإخوان مثلما صفاهم في مصر"[١٤]. ويبدو موقف الإخوان في فلسطين والأردن خاصة صدى لموقف التنظيم الأم في مصر، بعد أن أحدث فيه سيد قطب انقلاباً جذرياً على موقف حسن البنا ورؤيته السياسية، متأثراً بأفكار المودودي وعلى أن علاقة الإخوان بالملك حسين شابتها في أحيان قليلة توترات وشكوك متبادلة فقد عارض الإخوان حلف بغداد، وهرب مراقبهم العام محمد عبد الرحمن خليفة إلى دمشق عام ١٩٥٥م خشية الاعتقال، وعارضوا كذلك "مبدأ إيزنهاور" وتظاهروا مراراً احتجاجاً على وجود ضباط إنكليز في الجيش الأردني عام ١٩٥٤م. وحجب ممثلوهم الثقة عن بعض الحكومات التي كان يعينها الملك ولا سيما حكومة وصفي التل سنة ١٩٦٣م، ولم يكن لهم أي نشاط عسكري يذكر باستثناء تعاونهم مع الحرس الوطني

خلال مرحلة الحكم الأردني إذ بدؤوا يتدربون على السلاح بين عامي ١٩٥٥ و١٩٥٦م على يد مدربين من الجيش الأردني[١٥].

أما في قطاع غزة، فقد نهجت الجماعة نهجاً مختلفاً عن نهج الإخوان الأردنيين، إذ ثابرت على مقاومة الاحتلال، مما جعل منها القوة السياسية الأولى في القطاع وذلك بسبب استقلالها التنظيمي وعلاقاتها الحسنة مع ثورة ١٩٥٢م التي استمرت حتى عام ١٩٥٤م. إلا أن تصادم الإخوان في مصر مع عبد الناصر ومحاولتهم اغتياله عام ١٩٥٤، وما تعرضوا له جرّاء ذلك من قمع وملاحقة وحظر، انعكس على الإخوان في القطاع الذي كان تحت الإدارة المصرية، فتحول الإخوان المسلمون في غزة إلى حركة سرية مطاردة شأنها في ذلك شأن البعثيين والشيوعيين، بعد أن كانوا "حزب السلطة". وأدّى ذلك إلى انكفائهم وهجرة كوادرهم وتضاؤل أعداد المنتمين إلى صفوفهم. وكان من بين كوادرهم التي هاجرت، كما يذكر خالد الحروب وآخرون، فتحي البلعاوي وصلاح خلف وسليم الزعنون وعوني القيشاوي وزهدي ساق الله وسليمان أبو كرش وكمال الوحيدي. وبانكفائهم إلى السرية باتوا أكثر تقارباً مع البعثيين والشيوعيين يجمعهم عداؤهم المشترك لعبد الناصر، الذي وضعهم واقعياً في معارضة الكتلة الشعبية ذات الميل العروبي الناصري.

وعندما احتلت إسرائيل قطاع غزة عام ١٩٥٦م نظّم الإخوان والبعثيون "جبهة المقاومة الشعبية" ونشطوا في مقاومة الاحتلال مدة أربعة أشهر. ويبدو أنهم كانوا قد نظموا في النصف الأول من الخمسينات بعض الخلايا العسكرية أهمها مجموعة "شباب الثأر" التي كان من أعضائها صلاح خلف (أبو إياد) وأسعد السفطاوي وسعيد المزين وعمر أبو الخير وإسماعيل سويرجو ومحمد إسماعيل النونو. ومجموعة "كتيبة الحق" ومن أعضائها خليل الوزير (أبو جهاد) وحسين عبد الحميد وعبد أبو مراحيل وحمد العايدي[١٦]. وكانت هذه المجموعات النوى الأولى لحركة فتح فيما بعد.

الانشقاق الأول في صفوف الجماعة في غزة :

بعد حظر تنظيم الإخوان المسلمين في مصر، والتضييق عليهم في قطاع غزة، وانكفائهم إلى العمل السري "انفضّ رؤساء وأعضاء إدارات الشُعَب، وذوو الأسماء والوزن العلمي أو الاجتماعي، ولم يبق إلا أعداد قليلة من الشباب الصغار، معظمهم من الطلبة وبعض المدرسين والعمال" حسب ما ذكر عبد الله أبو عزة الذي رَأس التنظيم الإخواني في القطاع عقب الاحتلال الإسرائيلي عام ١٩٥٦م حتى أوائل عام ١٩٥٧م حين اعتقلته سلطات الاحتلال. في هذه المرحلة اختمرت بين عناصر "شباب الثأر" و"كتيبة الحق" فكرة إنشاء تنظيم عسكري يقاوم الاحتلال متجاوزاً الأُطر العقائدية والإيديولوجية ويتلافى آثار العداء الناصري للإخوان المسلمين، وبالتالي آثار عداء الإخوان لعبد الناصر، ويُعيد بناء الموقف السياسي الإخواني تحت شعار "تحرير فلسطين" ويخرج التنظيم من المأزق الذي وضع نفسه فيه جرّاء موقفه السياسي. وتجسدت هذه الفكرة في مذكرة خطية قدّمها خليل الوزير في تموز ١٩٥٧م إلى قيادة الإخوان في القطاع.

أهملت قيادة الإخوان مذكرة الوزير مما يُشير إلى معارضتها الفكرة، وكان رأس التنظيم عبد الله أبو عزة قد أسهم بفاعلية، حسب تصريحه، في صوغ موقف الإخوان المعارض للفكرة. غير أن أصحاب الفكرة تابعوا العمل في سبيل تحقيقها، وأحدث ذلك بلبلة في صفوف الجماعة استمرت أكثر من ثلاث سنوات، وانتهى الأمر بإنشاء حركة التحرير الوطني الفلسطيني "فتح" عام ١٩٥٨ - ١٩٥٩م التي استقطبت عدداً من الكوادر الإخوانية المرموقة، ظل بعضها يظهر ولاءه للإخوان في المرحلة الأولى، ومن هؤلاء كما يذكر أبو عزة سليم الزعنون وصلاح خلف وأسعد الصفطاوي وكمال عدوان وأبو يوسف النجار وسعيد المزين وغالب الوزير وآخرون لم يذع صيتهم[١٧]، وكان هذا أول انقسام على الرؤية السياسية وبرنامج العمل.

في مواجهة رؤية فتح وبرنامجها صاغ الإخوان موقفاً معارضاً قوامه أن "البديل يكمن في تعزيز قوة الإخوان أنفسهم. لأن حركة الإخوان حين تنتصر هي التي ستحرر فلسطين. وعندما يأخذ الإخوان أهبتهم للتحرير فلن يكون الفلسطينيون وحدهم المضطلعين بالمهمة، بل ستشاركهم الأمة الإسلامية في كل أقطارها. وهذه المشاركة لن تكون على سبيل المعاونة والمساعدة، بل ستكون على سبيل تأدية الواجب المقدس على كل فرد مسلم في إنقاذ أولى القبلتين وتطهير أرض الإسراء والمعراج(١٨). ويبدو أن حالة الضعف والانكفاء والعزلة التي عاشتها الجماعة جعلتها تُعيد إنتاج رؤية دينية معتقدية تُحيل القضية الوطنية القومية على "الأمة الإسلامية" لتغدو أرض فلسطين وقفاً إسلامياً ومن واجب كل مسلم أن يعمل من أجل تحريرها. وإعادة ترتيب أولوياتها لتحتل قضية إقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي موقعاً مركزياً في وعي الجماعة ورؤيتها *السياسية، وتصبح مقدَّمة على* مقاومة الاحتلال. بل إن مقاومة الاحتلال باتت مهمة المسلمين خارج فلسطين لأن حكم من بقي في الأرض المحتلة هو حكم الواقعين تحت الأسر، وهؤلاء غير مكلفين بالمقاومة شرعاً، ولعل الرؤية الأممية الإيديولوجية إسلامية كانت أم شيوعية، هي تعبير "أممي" عن واقع دون قومي أو ما قبل قومي، رؤية تخفض السياسة من مستوى العام الوطني إلى مستوى الخاص الديني. وتخفض الدين ذاته من مستوى عقيدة المجتمع إلى مستوى عقيدة هذه الجماعة أو تلك. ومما يؤكد هذا أن الحركة نفسها سوف تتجاوز، في ظروف مختلفة، هذه الرؤية الإيديولوجية إلى رؤية سياسية وطنية/ قومية ذات بُعد عالمي، إنساني هو، أي البُعد العالمي الإنساني، من خصائص الإسلام ذاته، وهو بُعد لم يجبَّ في الماضي ولا يجبُّ اليوم البُعد الوطني/ القومي، بل تؤسسه على ما هو إنساني. فالحركة عندما تغير موقفها لا تتراجع عن موقف خاطئ إلى موقف صحيح، بل بالأحرى تركز رؤيتها وخطابها على بُعد واحد دون الأبعاد الأخرى من أبعاد الهوية الوطنية/ القومية. ومهما تكن أهمية هذا البُعد الواحد فإنها لا تنفي عن الرؤية طابع الأحادية الإيديولوجية.

منذ تأسيس حركة فتح وافتراقها، نهائياً، عن الإخوان، حتى هزيمة حزيران ١٩٦٧م، لم يكن هناك نشاط إخواني مهم يمكن رصده على مستوى القضية الوطنية والعمل المباشر في سبيلها[١٩]. إذ تراجع الإخوان من الحقل الوطني العام، واستبدلوا بقيادة الجماهير الانهماك بالخصوصيات التنظيمية وبالتربية والدعوة وكسب الأنصار وصقلهم دينياً ومسلكياً أملاً بإعدادهم ليصبحوا "الجيل اللازم للتحرير". و"سيطرت فيما يبدو التعليلات الفكرية التي نُقض على أساسها مشروع فتح التي قدمت بديلاً "إخوانياً" لتقوية صفوف الإخوان والعمل على تعبئة قوى الأمة وحشدها لمعركة التحرير، لأن الفلسطينيين وحدهم لا يستطيعون الانتصار في هذه المعركة. كما أن تحقيق التعبئة والحشد لا يُنجزان إلا على أرضية إسلامية حقيقية تؤدي إلى إنتاج جيل مسلم ملتزم بالدين ومستعد للتضحية[٢٠].

جرى هذا كله في ظل المد الناصري الذي أسهم في عزل الإخوان شعبياً لما كان يحظى به عبد الناصر من تأييد شعبي قلَّ نظيره. وهنا يجدر بنا التساؤل: أيهما كان حاسماً في انحسار الإخوان المسلمين، قمع النظام الناصري أم التأييد الشعبي الجارف لعبد الناصر الذي ناصبه الإخوان العداء؟ أم تعليق المقاومة والنأي عن القضية الوطنية العامة التي ازداد في حقلها نفوذ عبد الناصر، إلى الشأن الحزبي الخاص؟
استمر موقف الإخوان هذا زمناً طويلاً اتخذ نشاطهم فيه أشكالاً عدة أهمها:

مرحلة الدعوة والإعداد/ الوعي المهزوم :

تركت هزيمة حزيران ١٩٦٧م جرحاً فاغراً في حياة الأمة ووجدانها، ورضت الوعي الاجتماعي/ القومي عامة والوعي السياسي خاصة، إذ عمقت حالة الاستلاب التي تعيشها الأمة منذ تقسيم الوطن العربي واقتسامه بين الدول الاستعمارية. وعمقت حالة اليأس والقنوط وشعوراً مريراً بخيبة الآمال. وأخذت تنتج معادلها الموضوعي:

الاستبداد على الصعيد السياسي والسلفية/ الماضوية على الصعيد الثقافي. وتدعي أن جميع الهزائم العسكرية والسياسية اللاحقة تمتد جذورها إلى هزيمة حزيران.

على صعيد موضوعنا، احتلت إسرائيل الضفة الغربية وقطاع غزة وهضبة الجولان وسيناء أي أنها "وحدت" فلسطين تحت الاحتلال، وكان يفترض أن تستعيد الحركة السياسية وحدتها وأن يسيطر المجتمع من جديد على حقله السياسي. لكن الإخوان المسلمين رأوا في الهزيمة جزاءً إلهياً لاضطهادهم من قبل النظام الناصري، وليس جزاءً تاريخياً لتأخر المجتمع وهشاشة بنى الأمة ولا سيما الإيديولوجية والسياسية منها، ورأوا أن أسبابها تكمن في ابتعاد المسلمين عن دينهم وليس في تخلف التنظيم الاجتماعي والسياسي، ونقص الاندماج القومي، وتشظّي الحقل السياسي العربي على الصعيدين القومي والقطري، وتحول القوى الاجتماعية والسياسية إلى جماعات مغلقة متحاجزة ومتنافسة تتلاعب بها القوة الخارجية الإقليمية والدولية. إثر هزيمة حزيران هذه انقسمت الحركة السياسية الفلسطينية إلى تيارين: تيار منظمة التحرير الفلسطينية التي اختارت "الكفاح المسلح" حتى النصر والتحرير وشاعت في صفوفها وفي صفوف بعض "اليسار" العربي مقولة "حرب التحرير الشعبية" التي كانت في الواقع تزايد على عبد الناصر من جهة وتسوغ هروب الأنظمة العربية الأخرى بجيوشها ونفطها من الصراع العربي/ الإسرائيلي، من جهة أخرى. والتيار "الإسلامي" الموسوم بميسم الإخوان المسلمين الذي رأى أن البدء بالكفاح المسلح سيُعيد إنتاج أخطاء الماضي، فلا بُد أن "تبدأ عملية بعث حضاري شامل للأمة في سبيل إحياء الإسلام في نفوسها، ومن ثم، بعد عملية البعث هذه تكون الانطلاقة نحو التحرير" وقد وفّر هذا الفهم لآلية التحرير أجواء من راحة الضمير الوهمية لا يعكرها التساؤل المرّ عن سبب تأجيل الجهاد. ومرد هذه الراحة أن العمل في سبيل التحرير قائم وهو مركز في الإعداد للجهاد(٢١).

مرحلة الدعوة والإعداد هذه كانت تعني عملياً كسب العضوية من بين الذين يثابرون على ممارسة الشعائر والعبادات. والتقيد بالمظاهر، كإطلاق الذقون وقص الشوارب

وحجاب المرأة، وإظهار التقى والورع والتعفف. وتعني على الصعيد الثقافي إحياء التراث والتمسك بالتقليد والدفاع عنه، وتعني بالمقابل مناوءة الاتجاهات العلمانية ورميها بالزندقة والإلحاد والفسق والفجور. في هذه الحال يتسق المنهج التقليدي والأهداف المحافظة وفلسفة القعود.

أ - مرحلة المساجد

باستثناء مشاركة محدودة في العمليات العسكرية، تحت اسم فتح؛ وبقرار من قيادة الإخوان المسلمين في الأقطار العربية، انصرف الإخوان إلى "إعداد جيل التحرير" وأطلق بعضهم على هذه المرحلة اسم "مرحلة المساجد" التي كانت تهدف حسب إبراهيم مقادمة إلى "ابتناء المساجد واستيعاب الجيل وتعبئته و لم شتاته وتأطير توجهاته وتركيز عقيدته وتعميقها لمواجهة التيار الصهيوني. ويفسر السيد أبو محمد مصطفى ذلك بأن اليهود عندما احتلوا الضفة والقطاع حرصوا على عدم إثارة المشاعر الشعبية وذلك بعدم التعرض للدين بوجه عام وللمساجد بوجه خاص، وعدم التعرض للنساء لأن ذلك مما يثير حفيظة العربي ويستفزه. لذلك باتت المساجد أمكنة مأمونة للدعوة والتوجيه. وحرصت الجماعة على بناء مساجد جديدة في كل حي وشارع من التبرعات والهبات والصدقات وأموال الزكاة والوقف[٢٢]. يذكر زياد أبو عمرو أن عدد المساجد في الضفة والقطاع بلغ ١٣٥٠ مسجداً عام ١٩٨٧م منها ٧٥٠ مسجداً في الضفة الغربية و٦٠٠ مسجد في قطاع غزة. وقد ازداد عدد المساجد بعد اندلاع الانتفاضة.

يُظهر هذا الموقف بجلاء حالة القلق وعقدة الهوية، فمرارة الشعور بالهزيمة، هزيمة الذات التي تعصف بها تيارات العصر ويرضها الاحتلال إلى درجة الانتهاك والإذلال لا تخفيها الشماتة بعبد الناصر والتشفي بنظامه المهزوم. واختيار القعود عن المقاومة يخفي حالة من الشعور بالعجز يخالطه الشعور بالقهر. وهو ما يفسر جزئياً موقف الإخوان المستفز من تيار منظمة التحرير بوصفه المرآة التي يرون فيها عجزهم، وبوصفها تهديداً

يومياً لعضويتهم التي لا يستطيعون الاحتفاظ بها طويلاً في منأى عن الجهاد الذي يستحثه يومياً استفزاز إسرائيل، لا سيما مصادرة الأراضي وتوسيع الاستيطان وهدم البيوت ومصادرة المياه وتدمير الزراعة واستفزاز إسرائيل، لا سيما مصادرة الأراضي وتوسيع الاستيطان وهدم البيوت ومصادرة المياه وتدمير الزراعة واستفزاز المشاعر الوطنية في جميع المجالات.

ب – مرحلة المؤسسات

لم يقتصر نشاط الجماعة على بناء المساجد التي كانت بمنزلة المدارس الدينية يجري فيها الإعداد النفسي والذهني وفق أفكار الجماعة وتصوراتها، وقد انتقلت الجماعة بذلك إلى العمل الدعاوي العلني على أُسس دينية خالصة تجنباً لأذى سلطات الاحتلال، ثم إلى العمل المؤسسي، فأنشأت الجمعيات الخيرية والأندية والكتل الطلابية والمراكز الصحية وغيرها مما بات مراكز لالتقاء مجموعات الشباب الإسلامي الذين كان يكتفى منهم بعضوية هذه المؤسسات تمهيداً لتأطيرهم في التنظيم بحسب كفاياتهم ومؤهلاتهم، من هذه المؤسسات مجمَّع غزة الذي أسسه الشيخ أحمد ياسين وفق ما روى السيد أبو محمد مصطفى، وكان هذا المجمع يضم مسجداً ومستوصفاً ومدرسة وملاعب رياضية وتجري فيه ندوات ومحاضرات وأنشطة مختلفة. ومع نهاية السبعينات كان المد الإسلامي يشق طريقه وسط الجيل الجديد متأثراً بمجموعة من العوامل منها داخلي كردّ فعل على إخفاق الأطروحات اليسارية والماركسية وعدم نجاحها في تحقيق شعاراتها المرفوعة، وبعضها خارجي كأثر الثورة الإسلامية في إيران واتساع نطاق الصحوة الإسلامية في المنطقة بأسرها، وقد استفادت الجماعة من الدعم المادي المقدَّم من مصادر عربية متنوعة رسمية وغير رسمية في بناء شبكة مؤسساتية خدمية متشعبة ومتنوعة في مجالات متعددة، كالصحة والتعليم ورياض الأطفال ومراكز الدراسات والأبحاث، ووفرت هذه البنية بدائل عالية التنظيم والفاعلية لمثيلاتها "الوطنية" وتمايزت عن معظمها في نوعية الخدمة المقدمة والمتسمة بقلة التكاليف والممزوجة بدماثة في خلق العاملين وحُسن معاملتهم

للمواطن. فقد أعطت بهذه المؤسسات مثالاً حياً على ترجمة الفكر إلى وعي وعمل ملتزم واستطاعت اختراق المجتمع الفلسطيني والتأثير في أعرض قطاعاته (الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى وما دونها). كما استفادت من تأثيرات الصحوة الإسلامية المتزايدة إذ بدأ المجتمع الفلسطيني تحت الاحتلال يميل نحو المحافظة فازداد عدد المساجد وعدد المصلين زيادة مطّردة[٢٣] غير أن التوسع الذي تحقق في ظل مهادنة الاحتلال ومناوأة تيار منظمة التحرير ومنافسته في الجامعات والنقابات خاصة، أثار حول الجماعة كثيراً من إشارات الاستفهام وكثيراً من النقد بلغ أحياناً درجة الاتهام[٢٤]. وخلق كذلك تناقضاً في داخل الجماعة ذاتها بين القوة العددية والتنظيمية والمؤسسية وتوافر شروط الجهاد من جهة، وتأجيل الجهاد من جهة ثانية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن سلطات الاحتلال لن تتوانى عن تعميق الهوة بين الجماعة ومنظمة التحرير، إذ واجهت تيار المنظمة بالقمع والعسف والإرهاب والتضييق والإبعاد، وتغاضت عن الجماعة، مما أسهم في خلق انطباع سلبي عن الجماعة في الشارع الوطني كان يحرج أعضاء الجماعة وكوادرها التي بدأت تتسرب إلى تنظيمات أخرى في مقدمتها "حركة الجهاد الإسلامي" التي نشأت في أوائل الثمانينات وقد حمل ظهور "الجهاد الإسلامي" تهديداً لشعبية الجماعة وعضويتها في الوقت ذاته، لا سيما أن مشروع الجهاد الإسلامي لا يحمل في طياته نفي الهوية الإسلامية والتخلص منها (على غرار ما فعلت فتح) بل يطمح إلى إقحام مجال العمل الوطني مسلحاً بهذه الهوية، جامعاً بين البندقية والإسلام، ولم يكن كذلك ينفي الهوية الوطنية القومية[٢٥]. وقد أطلق ذلك في داخل الجماعة حواراً حول الأولويات، ما إذا كان التغيير الاجتماعي الإسلامي يسبق العمل من أجل تحرير فلسطين أم العكس. وهذا الحوار حول الأولويات سمة مشتركة بين جميع الأحزاب السياسية في الوطن العربي (الاشتراكية أولاً – أم الوحدة – الديمقراطية أم الاشتراكية – تغيير المجتمع أم تغيير السلطة .....).

غير أن توسع عضوية الجماعة وازدياد نشاطها ونفوذها ومجال خدماتها، وتنافسها مع فصائل منظمة التحرير التي تفاقمت تناقضاتها وصراعاتها الداخلية، في النقابات

والجامعات جعل منها بالفعل قوة سياسية مهمة موازية لتيار المنظمة ومنافسة لـه في آن. ولكي تحافظ على هذا الموقع الذي احتلته بالخروج إلى مجال العمل الاجتماعي بهدف سياسي أولاً، كان لا بد لها من الانخراط في العمل السياسي اليومي. فبدأ نشاطها يتخذ ثلاثة اتجاهات:

أولها، التأطير والتعبئة ولا سيما في صفوف الشباب وفي الجامعات والنقابات، وثانيها العمل الجماهيري أي المشاركة في المظاهرات والاحتجاجات والإضرابات السياسية والدعوة إليها، وثالثها العمل العسكري من خلال الوحدة العسكرية التي نظمها الشيخ أحمد ياسين وقامت بالإعداد العسكري وتخزين الأسلحة. مما يُشير إلى تغير واضح في رؤية الجماعة وموقفها السياسي. ففي عام ١٩٨٤م اعتقل الشيخ أحمد ياسين بتهمة تخزين الأسلحة والتخطيط للأعمال العسكرية. ويتحدث الإخوان عن انتماء "أسرة الجهاد" التي تألفت في الأراضي المحتلة برئاسة الشيخ عبد الله نمر درويش إلى تنظيمهم. وقد اعتقلت هذه المجموعة عام ١٩٨١م، وفي صيف ١٩٨٥م اتخذت قيادة الإخوان وكان يُطلق عليهم اسم "جماعة المجمع" إشارة إلى المجمع الذي أنشأه الشيخ أحمد ياسين في غزة، قراراً يقضي بدعوة جميع عناصرها في كافة أماكن تواجدهم في فلسطين المحتلة إلى المشاركة في المظاهرات والصدامات مع العدو المحتل(٢٦).
وهكذا يبدو أن الجماعة كانت تتجه منذ أواسط الثمانينات نحو إعادة صوغ رؤيتها وموقفها السياسي في ضوء تطور المسألة الوطنية واتجاه الجماهير الفلسطينية إلى إشعال الانتفاضة.

نشوء حركة المقاومة الإسلامية "حماس"

تزامن تأسيس حماس وقيام الانتفاضة في الأرض المحتلة. فحركة المقاومة الإسلامية، وهو الاسم الجديد الذي اتخذته جماعة الإخوان المسلمين في قطاع غزة. تعتبر يوم الثامن من كانون الأول/ ديسمبر من عام ١٩٨٧م هو يوم تأسيسها، مع أن بيانها

الأول مؤرخ في ١٤/٢/١٩٨٨م. ويدفع بعضهم تاريخ ظهور حماس إلى ما بعد هـذا التاريخ بنحو ستة أشهر وقد جاء في البيان الأول لحركة حماس: "لقد جاءت انتفاضة شعبنا المرابط في الأرض المحتلة رفضاً لكل الاحتلال وضغوطاته ... رفضاً لسياسة انتزاع الأراضي وغرس المستوطنات ... رفضاً لسياسة القهر من الصهاينة ... جاءت لتوقظ ضمائر اللاهثين وراء السلام الهزيل، ووراء المؤتمرات الدولية الفارغة، ووراء مصالحات جانبية خائنة على طريق كامب ديفيد ... وأن يتيقنوا أن الإسلام هو الحل وهو البديل".

ويبدو من هذا البيان أن الحركة اختارت المقاومة والتصدي للاحتلال بجميع الوسائل الممكنة بما فيها العمل المسلح. وأن هذا الخيار لا يقبل المساومة والمصالحات، ويذهب على طول الخط ضد اللاهثين وراء السلام الهزيل. على أن البيان ينطوي في الفقرة ذاتها على شعار الجماعة قبل تأسيس حماس "الإسلام هو الحل وهو البديل".

تزامن الانتفاضة وتأسيس حماس لا يعني الارتباط السببي بينهما، فلم تقم الانتفاضة بقرار من أية قوة سياسية إسلامية أم علمانية. وهذا يُشير إلى أمرين أولهما ارتسام ملامح انفصال الحركة السياسية عن المجتمع بسبب انكفاء الحركة الإسلامية وابتعادها عن المشاركة الوطنية زمناً طويلاً، وميل منظمة التحرير إلى التسوية والتصالح مع الاحتلال والاعتراف بإسرائيل وحقها في الوجود والأمن. والثاني أن الحركة الشعبية في مثل هذه الحال وفي ظل تراكم الخبرة الكفاحية يمكن أن تبتكر أساليب جديدة في التنظيم تعبِّر عن وحدتها الموضوعية التي كادت تعصف بها الصراعات الإيديولوجية والرؤى الذاتية. وقد استطاعت الانتفاضة منذ قيامها أن تفرض منطقها على الأحزاب السياسية. حتى بات التحاق هذه الأحزاب والمنظمات بالانتفاضة هو معيار شرعيتها، وهذان الأمران معاً يشيران إلى انفصال وعي الأحزاب السياسية عن الواقع المتغير، ولشدة انحراف الوعي عن الواقع لم تتمكن الانتفاضة للأسف من تصحيحه. بل على العكس، تمكنت القوى "المنظمة" والمؤسسة، من اختراقها وتجييرها وتوظيفها لصالح رؤيتها وبرنامجها. يذكر السيد أبو محمد مصطفى أن أعضاء "المجمع" أي أعضاء الجماعة التي

يقودها الشيخ أحمد ياسين شاركوا في مظاهرات جباليا في الثامن من كانون الأول ١٩٨٧م بصورة عفوية وكانت المظاهرات والاشتباكات قد انفجرت إثر قيام مستوطن إسرائيلي بدهس عمال فلسطينيين عائدين من العمل، فقتل أربعة منهم وجرح تسعة. وانفجر الغضب الشعبي إثر دفن الشهداء وتوجه الناس إلى معسكر قريب للاحتلال واشتبكوا مع الجنود الصهاينة. وفي مساء اليوم التالي اجتمع المكتب السياسي للإخوان المسلمين في غزة وتوصل المجتمعون إلى ضرورة الانخراط عملياً في مواجهة الاحتلال، وأن المقاومة تأتي في مقدمة أولويات الحركة، ويُعدّ ذلك الاجتماع اجتماعاً تأسيسياً لحركة "حماس" والذين اجتمعوا في ذلك المساء هم: الشيخ أحمد ياسين، وعبد العزيز الرنتيسي (طبيب ٤٠ عاماً) والدكتور إبراهيم البازوري (صيدلي ٤٥ عاماً) والشيخ صلاح شحادة (٤٠ عاماً) وهو موظف في الجامعة الإسلامية في غزة، ومحمد شمعة (مدرس ٥٠ عاماً) وعبد الفتاح دخان (مدير مدرسة ٥٠ عاماً) ويمثل المجتمعون مناطق مختلفة في القطاع: غزة ورفح وخان يونس ومخيّمي الشاطئ والنصيرات، وفي خضم المظاهرات والمواجهات مع قوات الاحتلال عمل الشيخ ياسين على إنشاء فرع لحركة حماس في الضفة الغربية فكلف عام ١٩٨٨م أحد أعضاء جماعة الإخوان المسلمين في الضفة، جميل حمامي وهو أحد الخطباء الشبان في المسجد الأقصى في القدس، العمل مع زملائه على إنشاء فرع لحركة حماس في الضفة الغربية، وكان حمامي صلة الوصل بين الشيخ ياسين وقيادة حماس في الضفة وقيادة الإخوان المسلمين في الأردن في الوقت نفسه[٢٧]، ومما له دلالة أن يكون المجتمعون في بيت الشيخ ياسين من القيادات الإخوانية الشابة، التي حاولت بتأسيس حركة حماس أن تلغي تحفظ القيادات التقليدية التي كانت ترى أن الوقت لم يحن بعدُ لإعلان الجهاد، لأن الإخوان المسلمين لا يزالون في مرحلة الإعداد. ويبدو أن تأسيس حماس كان ضرورياً للانتقال من مرحلة السلبية والانكفاء على الذات إلى إعلان الجهاد والانخراط في الكفاح الوطني والانفتاح على الحركة الشعبية والأحزاب السياسية. وقد أعادت حماس بعد تأسيسها بناء الأجهزة والمؤسسات القديمة وتكيفها

وفق أسلوب العمل الجهادي الجديد. ومن أهم هذه المؤسسات والأجهزة الجهاز الأمني "مجد" الذي أُسس عام ١٩٨٣م وأُوكلت إليه مهمات أمنية وعسكرية منها تصفية الجواسيس وتحضير العبوات الناسفة، وجهاز العمل الجماهيري الذي يُعنى بتنظيم التظاهرات والفعاليات الانتفاضية، والجهاز العسكري الذي كان معروفاً باسم "مجاهدو فلسطين" قبل إنشاء "كتائب عز الدين القسَّام التي كان يرأسها المهندس الشهيد يحيى عيَّاش وهو الذراع العسكرية للحركة، والجهاز الإعلامي. ومع أن بعض هذه المؤسسات كان موجوداً قبل الانتفاضة وبالتالي قبل تأسيس حماس، فإن النشاط الانتفاضي والاستراتيجية الجهادية أضفيا عليها طابعاً جديداً نابعاً من وظيفتها.

أما قيادتها فقد تألفت من الأعضاء المؤسسين السبعة بزعامة الشيخ أحمد ياسين. ثم قامت لاحقاً بإنشاء أجنحة ولجان قيادية في المجالات السياسية والأمنية والعسكرية والإعلامية، وكان يُعاد تشكيل هذه اللجان بسبب الاعتقالات المتكررة التي أخذت تتعرض لها. وبعد اعتقال الشيخ أحمد ياسين والحكم عليه لمدة ١٥ عاماً تولَّى الدكتور الرنتيسي قيادة الحركة في قطاع غزة. ومن قادتها المعروفين في الضفة الغربية حسين أبو كويك (نقابي) وفضل صالح (إمام مسجد) وحسن يوسف (مدرس وإمام مسجد أيضاً) وهؤلاء الثلاثة من الذين أُبعدوا في كانون الأول ١٩٩٢م ولا تعرف بدقة طبيعة علاقة الداعية الإسلامي الشيخ بسام جرار بالحركة وهو ممن أُبعدوا أيضاً، هناك بالطبع قادة آخرون غير معلنين. أما خارج الأرض المحتلة فمن الأسماء المعروفة في قيادة حماس: موسى أبو مرزوق، رئيس المكتب السياسي للحركة وإبراهيم غوشة، الناطق الرسمي باسمها، ومحمد نزال ممثلها في الأردن وعماد العلمي ممثلها في طهران وأبو محمد مصطفى ممثلها في دمشق، وهناك قادة آخرون غير معلنين في عدد من الأقطار والدول ويقود حماس مجلس شورى أعضاؤه موجودون في فلسطين المحتلة(٢٨). ويرى زياد أبو عمرو أن عملية الإبعاد عام ١٩٩٢م شملت معظم قيادات الحركة وكوادرها الأساسية وأفرغت الأرض المحتلة

من الكوادر القيادية. لكن ذلك لم يؤثر في أداء الحركة الانتفاضي والسياسي لأن تنظيم الداخل يسترشد بآراء القادة المُبعدين والمعتقلين ولا سيما الشيخ ياسين.

الملامح العامة لحركة حماس

ليس هناك أكثر من ميثاق حماس ما "يجلي صورها ويكشف عن هويتها ويبين موقفها ويوضح تطلعها ويتحدث عن آمالها" فقد جاء في مقدمته ما يلي: "ولما نضجت الفكرة ونمت البذرة وضربت النبتة بجذورها في الواقع، بعيداً عن العاطفة المؤقتة والتسرع المذموم انطلقت حركة المقاومة الإسلامية لتأدية دورها ماضية في سبيل ربها تتشابك سواعدها مع سواعد كل المجاهدين من أجل تحرير فلسطين"[٢٩].

ويُشير الميثاق إلى طبيعة الصراع وخطورته مبيناً أن المعركة مع "يهود جد كبيرة وخطيرة، وتحتاج إلى جميع الجهود المخلصة، وهي خطوة لا بد أن تتبعها خطوات، وكتيبة لا بد أن تدعمها الكتائب تلو الكتائب من هذا العالم العربي والإسلامي المترامي الأطراف حتى يندحر الأعداء ويتنزل نصر الله".

فالمعركة هي مع يهود أولاً، وهي طويلة وتحتاج إلى تشابك سواعد المجاهدين في سبيل تحرير فلسطين ثانياً، وتحتاج إلى جميع الجهود المخلصة في العالم العربي والإسلامي ثالثاً. فعلى الرغم من الطابع العقائدي الديني في تحديد طبيعة الصراع وهوية العدو، إلا أن ثمة وعياً بأن القضية وطنية هي قضية الشعب الفلسطيني كله أولاً، وذات بُعد عربي ثانياً، وإسلامي ثالثاً، وهكذا تتشابك العناصر الإيديولوجية والعناصر السياسية في خطاب الحركة، وهو تشابك يفسح في المجال لتضخم أحد هذه الأبعاد على حساب غيره وفق الظروف. علي أن تحديد طبيعة الصراع بأنه صراع إسلامي يهودي ينم على رؤية إيديولوجية تقليدية لا تلامس تاريخية الظاهرة الصهيونية وعلاقتها بالحركة الاستعمارية الحديثة الرأسمالية. وهو تحديد يسمح باستحضار غدر اليهود بالسيد المسيح وبالرسول العربي وبالمسلمين من جهة ومحدود بموقف الإسلام من أهل الكتاب من جهة

أخرى، أي أنه يتعلق بالتاريخ الإيديولوجي، تاريخ العقائد والمذهبيات، وليس بالتاريخ الواقعي. وبقدر ما يمكن أن يُسهم هذا التحديد في تعبئة المسلمين إيديولوجياً يمكن أن يُسهم في تحوير الوعي معرفياً وسياسياً، ونقل المعركة إلى المجال الثقافي الإيديولوجي عندما يضعف السياسي أو يخفق. كما يمكن أن يفتح الباب للصلح مع "أهل الكتاب".

أ – المنطلقات الفكرية

تحدد حماس منطلقاتها الفكرية بأن "الإسلام منهجها، منه تستمد أفكارها ومفاهيمها وتصوراتها عن الكون والحياة والإنسان، وإليه تحتكم في كل تصرفاتها ومنه تستلهم ترشيد خطاها" وأول ما يُلاحظ هنا هو تماثل أو تماوي الإسلام (العام) ومنهجها (الخاص) وهو تماثل موروث من الماضي الإخواني، وسمة عامة للحركات الإسلامية التي تتحدث كل منها عن "الإسلام" بـ(الـ) التعريف، أي الإسلام "الحقيقي" في معارضة إسلام واقعي قائم في الدنيا وفي حياة البشر. فنحن، في كل حالة على حدة، إزاء تحديد ذاتي للإسلام لا يتطابق غالباً مع أي من الاتجاهات والاجتهادات والمذاهب التي أنتجها التاريخ الواقعي. ولا يلبث الميثاق، في المادة الثالثة، أن يؤكد صلة الحركة بالإخوان المسلمين، وقد أشرنا إلى ذلك. أما بنيتها الأساسية فتتألف من "مسلمين أعطوا ولاءهم لله فعبدوه حق عبادته وعرفوا واجبهم تجاه أنفسهم وأهليهم ووطنهم، فاتقوا الله في كل ذلك، ورفعوا راية الجهاد في وجه الطغاة لتخليص البلاد والعباد من دنسهم وأرجاسهم وشرورهم" وشروط الانتساب إليها بالتالي هي "أن يعتقد المسلم عقيدتها، ويأخذ بفكرها، ويلتزم منهجها، ويحفظ أسرارها ويرغب في الانخراط فيها لأداء الواجب. وإنه لما يلفت النظر اشتراط أن يعتقد (المسلم) عقيدتها ويأخذ بفكرها ويلتزم منهجها، كأن عقيدة (المسلم) غير عقيدتها، أو كأن الإسلام هو فقط ما تعتقد أنه الإسلام. ويلاحظ غلبة الشروط العقدية بوجه عام.

وفي المادة الرابعة ترى أن "بُعدها الزماني يمتد إلى مولد الرسالة الإسلامية والسلف الصالح وبُعدها المكاني" حيث تواجد المسلمون الذين يتخذون الإسلام منهج حياة، وهي مع ذلك حركة فلسطينية متميزة، تُعطي ولاءها لله، وتتخذ من الإسلام منهج حياة وتعمل على رفع راية الله على كل شبر من فلسطين، ففي ظل الإسلام يمكن أن يتعايش أتباع الديانات جميعاً (بما في ذلك اليهود بالطبع) في أمن وأمان وهي في الوقت نفسه (حركة عالمية) بحكم انتشار المسلمين الذين ينتهجون نهجها في كل بقاع العالم. وحلقة من حلقات الجهاد في مواجهة الغزو الصهيوني تتصل وترتبط بانطلاقة الشهيد عز الدين القسَّام وإخوانه المجاهدين من الإخوان المسلمين عام ١٩٣٦م وشعارها: "الله غايتها والرسول قدوتها والقرآن دستورها والجهاد سبيلها والموت في سبيل أسمى أمانيها".

ب – أهدافها

تنطلق رؤية الحركة من أن غياب الإسلام عن هذا الزمن هو علة ما يضطرب فيه الناس من بؤس وشقاء وشرور وظلم واضطهاد وضياع أوطان، لذلك فإن الهدف الأساسي هو "منازلة الباطل وقهره ودحره ليسود الحق وتعود الأوطان، وينطلق من فوق مساجدها الأذان معلناً قيام دولة الإسلام ليعود الناس والأشياء كل إلى مكانه الصحيح". وهي بالإضافة إلى ذلك (سند لكل مستضعف ونصير لكل مظلوم بكل ما أوتيت من قوة، ولا تدخر جهداً في إحقاق الحق وإبطال الباطل بالقوة والفعل في هذا المكان وفي كل مكان يمكنها أن تصل إليه وتؤثر فيه". الهدف الأهم إذن هو إقامة دولة الإسلام، وإحقاق الحق وإبطال الباطل والقضاء على الظلم والاضطهاد وتحرير الأرض.

جـ – الاستراتيجية والوسائل

فلسطين في نظر حركة حماس "أرض وقف إسلامي، على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة" لذلك ترفض أي تفريط بها أو بجزء منها وأية مساومة عليها أو التنازل عنها

جزءاً أو كلاً، ولا تقتصر على الجانب العقيدي، بل تشمل أيضاً الجانب الوطني. فالوطنية من وجهة نظرها "جزء من العقيدة الإسلامية"، وجهاد العدو والتصدي له "فرض عين على كل مسلم ومسلمة". والتفريط بأي جزء من فلسطين تفريط في جزء من الدين. لذلك تتعارض المبادرات والتسويات والحلول السلمية مع عقيدة الحركة ووطنيتها بالتلازم. وما المؤتمرات والحلول السلمية إلا نوع من أنواع مطامح أهل الكفر في أرض المسلمين، ولا حل لقضية فلسطين إلا بالجهاد حتى التحرير الكامل.

وتتعلق قضية فلسطين بدوائر ثلاث: الدائرة الفلسطينية والدائرة العربية والدائرة الإسلامية، ولكل منها دورها في الصراع وواجباتها إزاءه. وما دامت أرض فلسطين وكل أرض فتحها المسلمون عنوة، وقفاً إسلامياً، فالجهاد لاستنقاذ أي جزء منها فرض عين على كل مسلم ومسلمة. لذلك لا بد من رفع راية الجهاد وبث روحه في الأمة، ولا بُد أن يشترك في عملية التوعية هذه العلماء ورجال التربية والتعليم ورجال الإعلام ووسائل النشر وجماهير المثقفين، وعلى الأخص شباب الحركة الإسلامية وشيوخها(٣٠). فلا بُد من إدخال تغييرات جوهرية على مناهج التعليم وتخلصها من آثار الغزو الفكري، ولا بُد من "ربط قضية فلسطين في أذهان الأجيال المسلمة على أنها قضية دينية ويجب معالجتها على هذا الأساس".

كما تدخل التربية، إضافة إلى التعليم والإعلام في رؤيتها الاستراتيجية فلا بُد من "تربية الأجيال الإسلامية في منطقتنا تربية إسلامية تعتمد أداء الفرائض الدينية ودراسة كتاب الله دراسة واعية ودراسة السنة النبوية والإطلاع على التاريخ والتراث الإسلامي من مصادره الموثوقة بتوجيهات المتخصصين وأهل العلم، واعتماد المناهج التي تكون لدى المسلم تصوراً سليماً في الفكر والاعتقاد. مع ضرورة الدراسة الواعية عن العدو وإمكانياته الماديه والبشرية".

وللمرأة المسلمة في نظر الحركة دور لا يقل عن دور الرجل في معركة التحرير "فهي مصنع الرجال ودورها في توجيه الأجيال وتربيتها دور كبير" ومن هنا كان لا بد من العناية بالمدارس والمناهج التي تُربَّى عليها البنت المسلمة لتكون أماً صالحة واعية لدورها في معركة التحرير، (فللمرأة دور في رعاية البيت وتربية أولادها على تأدية الفرائض الدينية استعداداً للدور الجهادي الذي ينتظرهم).

وعلى الصعيد الثقافي يميز الميثاق بين الفن الإسلامي والفن الجاهلي الذي يخاطب الجسد، ويغلب جانب "الطين" على "نفحة الروح". الفن الإسلامي يسمو بالروح ولا يغلب جانباً من جوانب الإنسان على جانب آخر. هذا كله في إطار مجتمع إسلامي يقوم على التكافل الاجتماعي بين الناس لمواجهة العدو كجسد واحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى. وذلك بتقديم المساعدة لكل محتاج والمشاركة في إنجاز بعض الأعمال. و"على عناصر حركة المقاومة الإسلامية أن ينظروا إلى مصالح الجماهير نظرتهم إلى مصالحهم الخاصة". ولا يخفى أثر التكافل الاجتماعي، في ظل غياب مؤسسات الدولة الوطنية الحديثة، سواء في أوقات السلم أم في أوقات الحرب ومواجهة العدو.

ولا يفوت الميثاق أن يحذِّر من مخططات الأعداء الذين جمعوا الثروات الهائلة للسيطرة على وسائل الإعلام من وكالات أنباء وصحافة ودور نشر وإذاعات. و"بها فجروا الثورات كالثورة الفرنسية والثورة الشيوعية، ومعظم ما سمعنا ونسمع به من ثورات هنا وهناك، وبها كوَّنوا المنظمات السرية كالماسونية ونوادي الروتاري والليونز أبناء العهد وغيرها ... وكلها منظمات تجسسية.

لسنا في معرض تفكيك الخطاب، ولكن لا بد من الإشارة إلى غلبة الطابع الإيديولوجي على السياسي وغلبة الصيغ المجازية على الوصف والتحليل الواقعيين، ويلفت النظر إسناد هذا الدور السحري العجائبي للصهيونية التي كانت، ولا تزال، وراء جميع الثورات في

التاريخ الحديث وربما القديم أيضاً، مما لا يستقيم مع المنطق ولا ينطوي علـــى حكمـــة سياسية، إذ لا مصلحة لحركة مقاومة في استعداء أُمم وشعوب وثورات.

فلسطين إذاً "وقف إسلامي" على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة. والتفريط بها أو بجزء منها تفريط بجزء من الدين، لا مفاوضات ولا مساومات ولا تسويات، بل جـــهاد حتى التحرير وإحقاق الحق وإبطال الباطل، وثمة دوائر ثلاث معنيـــة بذلـــك، الدائـــرة الفلسطينية والدائرة العربية والدائرة الإسلامية. (وقد بدا هذا التحديد نافلاً أمام القـــول بأن الجهاد في سبيل تحرير فلسطين فرض عين على كل مسلم ومسلمة). ووسائل المقاومة لا تقتصر على العمل الجماهيري والعمل العسكري، بل تتعداها إلى الثقافـــة والإعـــلام والتربية والتعليم، وللمرأة دور مهم في إعداد الجيل وتربيته على قيـــم الإســـلام ومُثُلـــه ومبادئه. والتكافل الاجتماعي أحد أهم مقومات المقاومة والمجاهدة.

د – موقفها من القوى والحركات السياسية

١.تنظر حركة حماس إلى الحركات الإسلامية نظرة احترام وتقدير، وتعد الاختـــلاف معها في جانب أو تصور، من قبيل الاجتهاد ما دامت تصرفاتها في حـــدود الدائـــرة الإسلامية، وترى فيها رصيداً لها. ولا يفوتها أن تبقى رافعة لراية الوحـــدة وتســـعى جاهدة إلى تحقيقها على الكتاب والسُّنة. ومعروف أن الاختلاف في الاجتهاد يتعلـــق عادة بالفروع وليس بالأصول.

٢.ولا سيما من مدرسة سيّد قطب، على يدها، ما دامت لا تُعطي ولاءهـــا للشـــرق الشيوعي أو الغرب الصليبي. وتطمئن كل الاتجاهات الوطنية العاملة على الســـاحة الفلسطينية، من أجل تحرير فلسطين، بأنها لها سند وعون، ولن تكون إلا كذلك قولاً وعملاً، حاضراً ومستقبلاً، تجمع ولا تفرق، تصون ولا تُبدد، ولكن هـــذا الموقـــف الإيجابي لا يمنع الحركة من مناقشة المستجدات على الساحة المحلية والدوليـــة حـــول

القضية الفلسطينية في ضوء الرؤية الإسلامية، لتكشف عن مدى انسجامها أو اختلافها مع المصلحة الوطنية.

٣. وترى أن منظمة التحرير الفلسطينية من أقرب المقربين إليها. ولكن المنظمة تبنَّت فكرة الدولة العلمانية "والفكرة العلمانية مناقضة لفكرة الدينية مناقضة تامة، وعلى الأفكار تُبنَى المواقف والتصرفات وتُتخَذْ القرارات" لذلك لا يمكن أن تستبدل الحركة إسلامية فلسطين الحالية والمستقبلية لتتبنى الفكرة العلمانية. ويوم تتبنَّى منظمة التحرير الإسلام كمنهج حياة فنحن جنودها ووقود نارها التي تحرق الأعداء، فإلى أن يتم ذلك فموقف حركة المقاومة الإسلامية من منظمة التحرير الفلسطينية هو موقف الإبن من أبيه والأخ من أخيه. ولعل الخطاب هنا ينصرف إلى منظمة فتح التي خرجت من عباءة الإخوان المسلمين فهي كالإبن الضال ترجى عودته عن ضلاله. ذلك لأن في منظمة التحرير فصائل ماركسية وشيوعية حددت الحركة موقفها منها بوضوح. وسنرى في سياق البحث أن الموقف السياسي العملي يختلف عن هذا الموقف الإيديولوجي والواقعي وهو سمة الحركة السياسية بوجه عام والإسلامية منها بوجه خاص.

٤. موقفها من الدول العربية والإسلامية: تُطالب الحركة الدول المحيطة بفلسطين المحتلة بفتح حدودها أمام المجاهدين من أبناء الشعوب العربية والإسلامية ليأخذوا دورهم ويضموا جهودهم إلى جهود إخوانهم من الإخوان المسلمين في فلسطين. أما الدول العربية والإسلامية الأخرى فمُطَالَبَة بتسهيل حركات المجاهدين منها وإليها، لا يذكر الميثاق ما إذا كانت الحركة ستحدد موقفها من هذه الدول في ضوء استجابتها إلى هذا الطلب أو عدمها.

٥. ويُطالب الميثاق في المادتين ٢٩ و٣٠ التجمعات الوطنية والدينية والمثقفين ورجال الإعلام والخطباء ورجال التربية والتعليم وباقي القطاعات أن يقوموا بدورهم في المساعدة ونشر الوعي.

موقف الحركة من أهل الديانات الأخرى

تعرِّف الحركة نفسها بأنها "حركة إنسانية ترعى الحقوق الإنسانية وتلتزم بسماحة الإسلام في النظر إلى أتباع الديانات الأخرى، ولا تُعادي منهم إلا من ناصبها العداء" وتطمئن هؤلاء أنه "في ظل الإسلام يتعايش أتباع الديانات الثلاث... في أمن وأمان". وأخيراً يدعو الميثاق الدول العربية إلى التنبه للمخطط الصهيوني الرامي إلى إخراج الدول العربية من الصراع واحدة تلو الأخرى، لينفرد بشعب فلسطين، ويؤكد أن خطر إسرائيل لا يقتصر على فلسطين، بل يطال جميع الدول العربية، ويُعد الخروج من دائرة الصراع "خيانة عظمى ولعنة على فاعلها".

يغلب على ميثاق الحركة الطابع الديني المعتقدي سواء في رؤيته لطبيعة الصراع مع "يهود" أم في وصفه للأعداء "أهل الكفر" أم في رؤيته للدولة والمجتمع، أم في المفاهيم والمصطلحات التي تنتمي كلها إلى الحقل الدلالي الديني ذاته، مما يدفع إلى تتبع العلاقة بين هذا الخطاب الإيديولوجي المغلق، أو النسقي، والممارسة العملية المحكومة بمنطق الواقع، ونسبة القوى.

وقد تضمن الميثاق ستاً وثلاثين آية كريمة وعدة أحاديث شريفة وأبياتاً من الشعر. وقبل المُضي في تحليل الميثاق وتحديد قسماته الفكرية والسياسية، تحسن قراءته في ضوء نص آخر هو "مذكرة تعريفية" صدرت عن الحركة بعد صدور الميثاق. تحدث عن تاريخ نشأة الحركة وإعلانها عن نفسها في بيان جماهيري وُزِّعَ في قطاع غزة يوم ١٢/١٢/١٩٨٧م، وفي الضفة الغربية يوم ١٤/١٢/١٩٨٧م. وأن هذا الإعلان كان إيذاناً ببدء مرحلة جديدة في جهاد الشعب الفلسطيني ضد الاحتلال الصهيوني هي مرحلة الانتفاضة الشعبية المباركة. أي أن الحركة تُشير إلى أن الإعلان عن نفسها هو إعلان عن بدء الانتفاضة بخلاف ما أوردناه آنفاً نقلاً عن الحروب وعن أبو محمد مصطفى عضو المكتب السياسي في الحركة. وأن ظروف النشأة ودوافعها كانت

اكتشاف الشعب الفلسطيني أن قضيته، وهي قضية حياة أو موت، أخذت تتحـــول إلى قضية لاجئين، ثم إلى قضية إزالة آثار العدوان، والتنازل عن الأرض المحتلة بعـــد ١٩٦٧. ويُلاحظ هنا الغمز من قناة عبد الناصر الذي قَبِلَ بالقرار ٢٤٢ ودعا بعد الهزيمة إلى إزالة آثار العدوان وأخذ يحدِّث الجيش المصري ويُعدّه لذلك. كما أن برنامج منظمة التحريـــر -تتابع المذكرة التعريفية- تعرض لانتكاسات داخلية وخارجية، جعلت منظمة التحريـــر تميل إلى الحلول الوسط ولا سيما بعد كامب ديفيد، وبعد الاجتياح الإسرائيلي للبنـــــان ودخول بيروت وإخراج المنظمة من لبنان، مما زاد من قوة الاتجاهات التسووية داخـــــل المنظمة وجعلها تتخلى عن أهم شرطين تعاهد على رفضـــــهما الشـــعب الفلســـطيني: الاعتراف بالكيان الصهيوني وشرعيته والتنازل عن جزء من فلسطين، وأن قضية فلسطين أصبحت هامشية ولا سيما خلال الحرب العراقية-الإيرانية، مدرجة على جدول أعمـــال الاجتماعات الروتينية، فضلاً عن تكريس الدول العربية مفهوم القطرية بنفـــس فئـــوي والتركيز على "الهوية الشخصية الكيانية". وقد تجلّى ذلك في مؤتمر القمة العربية في فـــاس ١٩٨٢م بعد غزو لبنان ومجازر صبرا وشاتيلا، الذي كان استجابة لمشـــــروع ريغـــان للسلام ١٩٨١م والذي تمخَّض عن الاعتراف الضمني بإسرائيل والدعوة إلى إنشاء صيغة كونفدرالية بين فلسطين والأردن، فضلاً عن تغير الظروف الدولية وتنـــــامي الصلـــف الإسرائيلي في الظروف الجديدة بدعم من الولايات المتحدة الأمريكية. تســـجل هـــذه المذكرة تطوراً ملحوظاً وتغيراً في لغة الخطاب ومضمونه. من ذلك:

أ – على صعيد تحديد هوية حماس السياسية، تقول المذكرة: حركة المقاومة الإســـلامية (حماس) حركة جهادية شعبية تسعى إلى تحرير فلسطين كاملة من البحر إلى النـــهر، تستند في فكرها ووسائلها وسياساتها ومواقفها إلى تعاليم الإسلام وتراثه الفقـــهي. وتضم في صفوفها كل من آمن بفكرها ومنطلقاتها واستعد لتحمل تبعـــات الجـــهاد والكفاح من أجل تحرير فلسطين، وإقامة دولة إسلامية مستقلة فيها، وهي بذلـــك منظمة شعبية واسعة وليست تنظيماً حزبياً أو فئوياً ضيقاً. وتعتقد أنها بما تملك مـــن

رؤى وتصورات ومواقف وسياسات، هي إضافة جوهرية ونوعية لفصائل العمل الوطني، وهي ليست بديلاً لأحد، وترى أن ساحة العمل الوطني الفلسطيني تتسع لكل الاجتهادات والرؤى"، نقلنا هذه الفقرة الطويلة لأهميتها في إظهار تطور فكر الحركة قياساً بالميثاق. ونعتقد أن هذا التطور وليد الممارسة العملية والانتقال من الصدام مع منظمة التحرير إلى الحوار، إن لم يكن أكثر، ووعي حقيقة أن في الساحة قوى إسلامية ذات حضور وفاعلية (حركة الجهاد مثلاُ)، وهو وليد الانتقال من الافتراق عن القيادة الموحدة للانتفاضة إلى محاولة الاتحاد معها، وإلى تنوع أساليب العمل من التحريض في المساجد، والتظاهر والإضراب، إلى رشق قوات العدو بالحجارة، ثم استخدام المدى إلى العمليات العسكرية ولا سيما الاستشهادية، فضلاً عن تطور النشاط الإعلامي الذي كان في المرحلة الأولى مقصوراً على الكتابة على الجدران، وهو ما استدعى في حينها اختزال اسم "حركة المقاومة الإسلامية" إلى اسم (حماس) تسهيلاً لعمل الشباب الذين كانوا يقومون بالكتابة على الجدران ليلاً. وذلك كله نتاج تحول الحركة إلى قوة سياسية فاعلة وطرفاً رئيسياً في المعادلة السياسية، مما أوجب عليها إعادة إنتاج رؤيتها السياسية وتعريفها لذاتها وإعادة بناء علاقاتها بالقوى الأخرى المحلية والعربية والدولية.

ب – على صعيد رؤيتها لطبيعة الصراع: تقول المذكرة: "تعتقد حماس أن الصراع الدائر بين العرب والصهاينة في فلسطين صراع حضاري، مصيري، لا يمكن إنهاؤه إلا بإزالة سببه وهو الاستيطان الصهيوني. فالمشروع الصهيوني الاستيطاني العدواني مشروع مكمل للمشروع الغربي الذي يستهدف سلخ الأمة العربية والإسلامية من جذورها الحضارية، وتكريس الهيمنة الصهيونية الغربية عليها من خلال استكمال مشروع إسرائيل الكُبرى، وفرض هيمنتها السياسية والاقتصادية عليها، وما يترتب عليه من تكريس حالة الفرقة والتخلف والتبعية التي تعيشها الأمة العربية الإسلامية. وتعتقد حماس أن المشروع الصهيوني الاستيطاني لا يمكن اقتلاعه إلا بالجهاد الشامل الذي

يُعتبر الكفاح المسلح أداته المركزية. وأنه لا يجوز بأي حال من الأحوال التفريط بأي جزء من أرض فلسطين أو الاعتراف بشرعية الاحتلال الصهيوني لها.

ج – على صعيد استراتيجية الحركة: تحدد المذكرة خطوط استراتيجية الحركة بوضوح شديد، وهي:

١.حشد طاقات الشعب الفلسطيني وتوجيهها نحو الصمود ومقاومة العدو الغاصب.

٢.استمرار المواجهة حتى النصر والتحرير. ويأتي القتال وإلحاق الأذى بجنود العدو وآلياته على رأس وسائل المقاومة.

٣.العمل السياسي هو إحدى وسائل الجهاد.

د – على صعيد مواقف الحركة وسياستها:

١.الدعوة إلى وحدة العمل الفلسطيني الذي يتسع لكل الرؤى والاجتهادات.

٢.التعاون والتنسيق مع كل القوى والفصائل العاملة على الساحة (يُلاحظ هنا أنها لم تستثنِ أية قوة لأسباب إيديولوجية).

٣.منظمة التحرير الفلسطينية إنجاز وطني ينبغي الحفاظ عليه ولا مانع من الدخول في إطارها.

٤.نبذ العنف والاقتتال في ساحة العمل الوطني.

٥."تعتقد حماس أنه على الرغم من تباين الطرح السياسي للقوى والفصائل الفلسطينية، فإنها تستطيع أن تعمل بشكل مشترك. وقد بادرت حماس إلى تقديم مبادرات في هذا الصدد لتكوين قيادة مشتركة للانتفاضة كما طرحت مشروعاً لأولويات العمل الوطني".

٦.أولوية توحيد مجموعات وفصائل الحركة الإسلامية.

٧."حماس منظمة شعبية واسعة تدافع عن قضايا الشعب الفلسطيني من غير تمييز على أساس ديني أو عرقي".

هـ - على الصعيد العربي والإسلامي:

١.تتصل حماس بجميع الحكومات والأحزاب والقوى بغض النظر عن خلافاتها السياسية معها وتتعاون مع أية جهة لديها الاستعداد لدعم صمود ومقاومة الشعب الفلسطيني للاحتلال.

٢.لا تتدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية.

٣.تشجع الحكومات العربية على حلّ خلافاتها وتوجيه موقفها إزاء القضايا القومية وترفض الانحياز إلى أي منها.

٤.تؤمن بالوحدة العربية والإسلامية وتُبارك أي جهد يُبذل في هذا المجال.

٥.تطلب من جميع الحكومات والأحزاب والقوى العربية والإسلامية أن تقوم بواجبها لنصرة شعب فلسطين.

و - على الصعيد الدولي:

١.تتصل بجميع الحكومات والأحزاب والقوى الدولية، بغض النظر عن عقيدتها أو جنسيتها أو نظامها السياسي. ولا مانع لديها من التعاون مع أية جهة لصالح خدمة قضية الشعب العادلة وحصوله على حقوقه المشروعة.

٢.لا تعادي أحداً على أساس المعتقد الديني أو العرق، ولا تُناهض موقف أي دولة أو منظمة ما لم يمارس الظلم على الشعب الفلسطيني أو يُناصر الاحتلال في ممارساته العدوانية.

٣.تحترم القرارات الصادرة عن الهيئات والمنظمات الدولية، ما لم تصادر أو تناقض حقوق الشعب المشروعة في وطنه وأرضه وحقه في الجهاد حتى التحرير وتقرير المصير. (معظم القرارات الدولية تُناقض هذه الحقوق).

٤.لا تؤمن بنقل ساحة المواجهة مع إسرائيل إلى أية ساحة دولية، وليس وارداً لديها ضرب المصالح والممتلكات الأجنبية للدول.

ز - الموقف من التسوية:

تؤسس الحركة موقفها من التسوية على وعي صائب بطبيعة العدو وحلفائه وبموقفه الماكر من الهدنة والاتفاقات ومشاريع التسوية. ولما كانت التسوية السياسية تنطوي على تسليم بحق العودة في الوجود على أرض فلسطين، وهو أمر يدخل في دائرة النظر الفقهي، فإنه لا يجوز القبول به. وترى أن مشروع الحكم الإداري الذاتي الذي طرح في حينه في مفاوضات واشنطن يعني الإقرار بشرعية السيادة الصهيونية على كل فلسطين وتطبيع العلاقات الصهيونية العربية وإطلاق يد الصهاينة في الهيمنة على المنطقة. فضلاً عن كونه يغلق الملف الفلسطيني ويحرم الشعب من المطالبة بحقوقه المشروعة واستخدام الوسائل المشروعة للحصول عليها. وتكريس حرمان معظم الشعب الفلسطيني من العيش في أرضه ووطنه، وإن ما يترتب على هذا المشروع لا تقتصر نتائجه على الشعب الفلسطيني فقط، بل يتعدى ذلك إلى الشعوب العربية. لذلك كله فإن موقف حماس يقوم على الأُسس التالية:

١. توعية الشعب الفلسطيني بخطورة مشروع الحكم الإداري الذاتي والآثار المترتبة عليه.

٢. العمل على تكتيل القوى الفلسطينية الرافضة للمشروع والتعبير عن مواقفها في الساحات الفلسطينية والعربية والدولية.

٣. مطالبة فريق المفاوضات والقيادة المتنفذة في منظمة التحرير الفلسطينية التي تدعمه بضرورة الانسحاب من المفاوضات.

٤. الاتصال بالدول العربية والإسلامية المعنية ومطالبتها بالانسحاب من المفاوضات.

تبدو لنا هذه المذكرة التعريفية صيغة جديدة للميثاق متطورة سياسياً نتيجة تطور الممارسة العملية، وربما بضغط من القاعدة الشعبية الواسعة التي حققتها حماس في الانتخابات الطلابية والنقابية وجعلت منها القوة السياسية الثانية بعد منظمة التحرير الفلسطينية، مما جعلها تُطالب علناً بإجراء انتخابات بلدية أو انتخابات عامة بعد أن

كانت ترفض ذلك سابقاً. فقد رفضت حماس دعوة رابين في مطلع عام ١٩٨٩م إلى إجراء انتخابات في الأرض المحتلة (بيان ٣٥) ١٩٨٩/١٠/٣٠م ورفضت دعوة شامير المماثلة في نيسان ١٩٨٩ (بيان ٤٠) ١٩٨٩/٤/١٧م ولكن علاقتها التنافسية مع منظمة التحرير الفلسطينية ونزاعهما على الشرعية السياسية جعلها تُطالب بإجراء انتخابات بلدية أو عامة، وجاء ذلك على لسان الشيخ أحمد ياسين في مقابلة مع التلفزة الإسرائيلية ١٩٨٩/١/٣٠م، إذ صرَّح أن "الانتخابات هي الطريقة الوحيدة لمعرفة الممثل الحقيقي للشعب ..."[(٣١)].

ويُلاحظ أن المذكرة التعريفية لم تفاضل بين القوى والأحزاب الفلسطينية على أساس إيديولوجي، باستثناء "أولوية توحيد الفصائل الإسلامية" وهذا أمر بديهي. كما تطور موقفها من منظمة التحرير وأعلنت استعدادها للدخول في إطارها من دون شرط تبنيها الإسلام منهج حياة والعدول عن فكرة الدولة العلمانية. بل استبدلت بذلك شرطاً سياسياً خالصاً هو عدم الاعتراف بشرعية وجود إسرائيل على أي جزء من فلسطين. وأعلنت رفضها استخدام العنف بين القوى الوطنية، وأعادت تعريف ذاتها تعريفاً سياسياً. ويمكن القول إن هذه المذكرة كانت نقلة باتجاه الميثاق الوطني الفلسطيني، وبرنامج منظمة التحرير بعد أن أخذت الأخيرة تتخلى عنه، ولا سيما شعار الكفاح المسلح. علماً بأن تجربة المنظمة في هذا المجال (الكفاح المسلح) مخيبة للآمال، ودرس الانتفاضة الباسلة يذهب في غير الاتجاه. ونظن أن ملابسات سياسية بعينها أملت على الحركة تبني هذا الشعار وما يتصل به، لعل منها محاولة إعادة بناء منظمة التحرير ومؤسساتها على أساس جديد - إسلامي - بالتعاون مع الفصائل العشر المناهضة للقيادة المتنفذة في منظمة التحرير، وهو تحالف هش على كل حال، تتنازع بعض أطرافه الرغبة في التفاهم مع "القيادة المتنفذة" والرغبة في معارضتها، وقد تكون الرغبة الثانية سبيلاً إلى الأولى. **كما أن** موقف حماس نفسها من هذه المسألة ملتبس ومتناقض وغير ثابت بالتالي. ونظن أنه محكوم بنسبة القوى في الداخل إلى جانب عوامل أخرى، منها سيرورة تطور

الحكم الذاتي في الضفة والقطاع. إن مقارنة بين الميثاق والمذكرة يمكن أن تلحظ أن الضامر والمضمر في الميثاق هو السياسي، في حين أن الضامر والمضمر في المذكرة هو الإيديولوجي. مما يجعلنا نَصِف الحركة الثورية السياسية والمحافظة الإيديولوجية، وهي سمة مشتركة مع جميع فصائل الحركة السياسية العربية ولا سيما الفلسطينية. ومآل ثورية سياسية من هذا النوع هو الانتكاس إلى واقعية استسلامية (تجربة الأحزاب العربية القومية والاشتراكية شاهد على ذلك). وليس البراغماتية السياسية سوى الخطوة الأولى في الطريق إلى "الواقعية" على أنه من البديهي أن تفرض الممارسة العملية منطق السياسة، على جميع الفاعلين في المجال السياسي. وكلما نمت الممارسة وتطورت يتعزز منطق السياسة بوصفها الحقل المشترك بين مختلف الفئات الاجتماعية والقوى السياسية والتيارات الفكرية، ولا سيما في مواجهة العدو القومي. ومنطق السياسة بالضرورة منطق عقلاني مفتوح على الواقع المتغير وعلى الخبرة العملية. وقد بيَّنت التجربة العربية أن منطق السياسة يغلب على سواه في مراحل نمو الحركة الشعبية، في حين يغلب منطق الإيديولوجيا في مراحل الجزر والتراجع. وإذا كان السياسي المضمر في الميثاق قد أفصح عن نفسه في الممارسة السياسية والنشاط الانتفاضي والعمل العسكري، فإن الإيديولوجي المضمر في المذكرة قد يفصح عن نفسه عندما تنكفئ الحركة الشعبية ويتراجع العمل الانتفاضي والعسكري.

ويبقى السؤال قائماً عما إذا كانت حماس قد تجاوزت المنطق الإخواني التقليدي، بفعل مقتضيات الجهاد/ الكفاح ومقتضيات العمل السياسي من جهة وبفعل توسعها التنظيمي وغلبة العنصر الشاب على بيئتها الداخلية من جهة ثانية، وبفعل الحوار الضمني والصريح، من مواقع المشاركة والتفاعل مع القوى الأخرى العلمانية التي لم تعد حماس تنظر إليها نظرة إيديولوجية/ معتقدية صرفة. ولعل المذكرة أبطلت حجة الميثاق على علمانية القوى غير الإسلامية بل غير الإسلاموية، ولا سيما منظمة التحرير التي كانت تدين كتلتها الأساسية بالإسلام وتتخذه في الواقع منهج حياة، وأقامت الحد، أو يمكن

الذهاب بها نحو إقامة الحدّ على التفريق غير المنطقي وبالتالي غير الواقعي بين الإسلامي والوطني/ القومي، وهو تفريق يخرج الإسلاميين من دائرة الوطنية/ القومية ويخرج الوطنيين/ القوميين من دائرة الإسلام. وخلافاً لبعض الدراسات التي ترى أن قوام الحركات الإسلامية قائد كاريزمي، أو قيادة كاريزمية (آسرة) وعقيدة تتسم بالثبات والسمو والكمال، نعتقد أن الحركات الإسلامية، بما هي حركات سياسية في مجتمع متأخر ومستلب قومياً ستظل تنوس بين قطبين تدعي أنهما متماثلان أو أنهما واحد، هم العقيدة والسياسة، وهذا النوسان محكوم دوماً بمد الحركة الشعبية أو جزرها أولاً وبانخراط هذه الحركات في الشأن العام (المسألة الوطنية القومية، والمسألة الاجتماعية، والمسألة الديمقراطية)، أو ابتعادها عنه. ونعتقد أن عامل تصحيح الوعي السياسي هو مدى ارتباط هذا الحزب أو ذاك، هذه الحركة أو تلك، بقوة اجتماعية/ سياسية محددة، ارتباطاً فعلياً واقعياً. ومدى تعبيره أو تعبيرها عن مصلحة هذه الفئة الاجتماعية، وبمدى وعيها بأنها جزء من الكل الاجتماعي تحدد به ولا تحدده، وتستمد خصائصها وسماتها منه ولا يستمد خصائصه وسماته منها وحدها. فالكل هو الذي يُحدد جميع أجزائه وليس العكس، بيد أن مقتضيات العمل اليومي في واقع سياسي موّار ومفعم بالإمكانات والاحتمالات، واقع صراعي وتنافسي...، تفرض نوعاً من حس عملي، نفعي، قد يتعارض مع "الحقائق" و"الثوابت" الإيديولوجية المعتقدية.

إن هذا الحس العملي/ السياسي أخذ بالنمو طرداً مع تنامي العمل الانتفاضي واتساعه، ومع زيادة تشابك العلاقات السياسية بين القوى الفاعلة على الساحة الفلسطينية وتداخلها مع المسارات السياسية خارجاً. ويبدو هذا الميل العملي، النفعي، في رسالة داخلية ينقل الحروب جزءاً منها تقول: "إن العلاقات السياسية عموماً تحكمها المصالح العملية ذات الطابع المتغير، أكثر مما تحكمها المواقف المبدئية النظرية المجردة، التي غالباً ما تتصف بالثبات ولعل هذا الجانب، جانب التعامل على أساس المصالح ضمن الإطار العام لأحكام الشريعة، من جوانب التراث الفقهي الإسلامي ما زال مجهولاً

للكثيرين وهو أرض ما زالت بكراً بحاجة إلى مزيد من إبراز وإيضاح. ولعل الصدمة التي واجهها الضمير الإسلامي الملتزم عند الكثيرين من الشباب نتيجة دخول (الإخـــوان) في سوريا في تحالف مع القوى الأخرى تبين مدى الحاجة إلى تطوير مستوى الوعي العام في هذا الأمر"(٣٢).

ولكن الحس العملي قد يصدم "الضمير الإسلامي الملتزم" وكثيراً ما يفعل ذلـــك، فلا بُد من تنشيط الاجتهاد واستدراج الفتاوى لتسويغ السلوك العملي. ويبدو ذلـــك في تطور فهم حماس لإدارة الصراع ومحاولتها الموازنة بين ما هو تاريخي (استراتيجي) ومـــا هو مرحلي آني (تكتيكي). فصراع تاريخي (حضاري بتعبير حماس) كالصراع العـــربي الإسرائيلي لا يمكن كسبه بضربة واحدة في ظروف العرب الراهنة، فلا بُد من خطـــوات عملية وتوسطات تسمح بإعادة موضعته في الدائرة العربية والإسلامية فضلاً عن الدائـــرة الفلسطينية، فقد كانت قضية فلسطين ولا تزال أكبر من أيدي الفلسطينيين، وأكبر مـــن أيدي العرب في الظروف الراهنة، لذلك لا يفاجأ المرء بالتراجع عن الأهداف الكبيرة التي تمليها الرغبة والشعور في لحظة معينة. فالأحزاب الثورية إسلامية كانت أم علمانية لم تقم بتحديد أهداف قابلة للتحقيق، واقعية، في كل مرحلة، ممـــا أدّى ويـــؤدي إلى تبخـــير الأهداف وتخفيضها إلى مستوى التكتيك قصير المدى. فعلى الرغم مما تحفل به أدبيـــات حماس من رفض قطعي للمفاوضات والتسويات والحلول المرحلية، فإن ذلك لم يحل دون إنتاج خطاب مرن وموقف "معتدل" من اتفاقات أوسلو، وهو ما يعبِّر واقعياً عن مـــدى قوتها السياسية، على افتراض التزامها التام بما جاء في أدبياتها. قوام هذا الموقف هو "الحدّ الأقصى من الاعتراض والحدّ من الاحتكاك" فلم يأخذ الاعتراض صيغاً عملية لأن أيـــاً منها يؤدي إلى الاحتكاك. حتى صيغة الرفض بدت مرنة ومعتدلة لا تؤثم ولا تخوِّن. ففي رسالة بعث بها الشيخ أحمد ياسين من سجنه يقول: "لاشك أن شعبنا الفلسطيني اليوم في حالة من الانزعاج وعدم الرضى والحزن والألم للحال الذي وصلت له قضيتنا الفلسطينية من هوان وإذلال وتفريط على أيدي فئة من أهلنا الذين وقعوا الاعتراف بدولة إســـرائيل

مسلمين بذلك بكل ما اغتصبته من أرضنا وتراثنا ومقدساتنا وحضارتنا، وممن نعتبرهم بأحسن الأحوال أنهم اجتهدوا فأخطأوا ولا يلزمونا (هكذا) بهذا الخطأ لما يترتب عليه من مصائب وويلات".

وإذا كانت مرونة الخطاب تخدم في عدم استعداء أطراف إقليمية ودولية وعربية وعدم تكثير الأعداء وتلافي العزلة السياسية، والأهم من ذلك تلافي الصدام مع منظمة التحرير مما يؤدي إلى شق الصف الوطني وإضعاف جميع الأطراف، إن لم يؤد إلى حرب أهلية تعمل إسرائيل كل ما في وسعها من أجل تفجيرها، فإنها، أي مرونة الخطاب والموقف تفتح إمكانية التعاطي مع الوقائع الجديدة، من ذلك قبولها المشاركة في انتخابات الحكم الذاتي لممارسة المعارضة في "المؤسسة التشريعية" ويُعدّ الشيخ ياسين أحد منظّري اتجاه عدم الانعزال وأحد الداعين إليه. في هذا الصدد يقول خالد مشعل، عضو المكتب السياسي "إننا لسنا من دعاة الانعزال عن الواقع، بل سياستنا التفاعل معه والتأثير فيه وتلمُّس الخطوات الصحيحة في دروبه المختلفة، ولكن لا يعني هذا في المقابل أن نقبل أو ننشغل في ما صنعه غيرنا من وقائع وما حفروه من مسارات ثم لا نبرحها ونصبح جزءاً منها وننسى المسار الرئيسي للقضية، إن المبالغة في الواقعية قادت المسيرة الفلسطينية إلى ما انتهت إليه، كما أن المثالية المجردة قد لا تدفعنا خطوة واحدة إلى الأمام على طريق تحرير فلسطين"[٣٣]. وتستند هذه المرونة إلى المراهنة على القوى الشعبية في الأمة. إن ما كان في الأمس القريب خيانة وتفريطاً بجزء من الدين بات اجتهاداً خاطئاً له أجره عند الله، أو مبالغة في الواقعية. ويشك المرء في أن ما انتهت إليه قضية فلسطين اليوم نتاج المبالغة في الواقعية، إلا إذا كان للواقعية مدلول آخر غريب عن لفظها وعن مبادئها. إن ما جرى هو بالأحرى نتاج الإفراط في عدم الواقعية، أي نتاج اللاعقلانية فحسب.

تجدر الملاحظة أن حماس تؤسس مرونتها السياسية إزاء منظمة التحرير ومؤسساتها خاصة، وإزاء القوى الوطنية عامة على تحديد واضح وصحيح للعدو، يجعلها تنأى عن

الدخول في معارك جانبية وصراعات داخل الصف الوطني. ففي بيان لها بعنوان "لا للاغتيال السياسي" مؤرخ في ١٩٩٣/٩/٢٢م تقول: "نحن شعب تحت الاحتلال، وكل ما أصابنا من محن ظاهرة هي بسبب الاحتلال. صحيح أنه سيبدو لنا أحياناً أن نفراً من شعبنا هم السبب في بعض المآسي التي ألّمت بنا، لكن الحقيقة تبقى الحقيقة، فالعدو الصهيوني هو جذر كل ما لقيه شعبنا من معاناة. وإن تركيز خطابنا السياسي والإعلامي على أن الصهاينة هم عدونا الأول والأخير، وأن هدف شعبنا المركزي هو مقاومة الاحتلال الصهيوني، هو أمر في غاية الأهمية لأنه يوجه الأنظار إلى الحقيقة فلا يضل عنها من جهة ويجنبنا الدخول في معارك وصراعات جانبية تُعيقنا عن مهمتنا الأولى، وهي التحرر من الاحتلال من جهة ثانية". هذه الرؤية التي تحدد العدو بوضوح وتحدد الهدف الاستراتيجي أيضاً تترجم في السياسة اليومية إلى نوع من التعاطي المرن مع الحلول المرحلية والقبول المعلن، ثم العمل على إقامة سيادة وطنية فلسطينية أو عربية إسلامية على أجزاء من أرض فلسطين التاريخية. إلى جانب سيادة الكيان الإسرائيلي على الأجزاء الأخرى. ومع ذلك هي رؤية وحيدة الجانب ترى سبب المعاناة الوحيد في العدو الإسرائيلي، في الاحتلال الصهيوني، مبرئة الذات العربية الإسلامية من النقد، وأن هشاشة بنى الأمة وتقليدوية وعيها وتردّي أوضاعها المطرد ليست من أسباب قوة إسرائيل ودوام احتلالها الأرض والإنسان.

قدَّم الشيخ أحمد ياسين أول إجابة واضحة عن مسألة وجود اليهود المستوطنين في فلسطين في مقابلة أجرها معه صحيفة النهار المقدسية في ١٩٨٩/١/٣٠م قال فيها: "نرى أن الجميع يمكن أن يعيشوا سواسية في فلسطين ويحكموا بحسب رأي الأغلبية، وذلك بعد عودة جميع من هجر وهاجر من الفلسطينيين" وهو موقف يقترب من موقف منظمة التحرير العملي، مما يدلّ على أن تصادم الحركة مع تيار منظمة التحرير، بعد أن توافرت لها مقومات القوة العددية والتنظيمية والمالية والعسكرية والمؤسساتية، كان ضرباً من تنافس على قيادة الشارع الفلسطيني، وتمثيل الشعب الفلسطيني، وتنافس على

الشرعية السياسية، وأن "الإسلام" كان أداة في المعركة ليس غير، لا سيما أن الإيمان والتزام منهج الإسلام في الحياة اليومية مسألة لا يمكن قياسها والحكم فيها. فليس ثمة مسلم أكثر إسلاماً من غيره من المسلمين، وإن يكن هناك من هو أكثر إيماناً. والإيمان كما هو معروف مسألة "قلبية".

لاشك أن حماس تردّدت كثيراً قبل أن تعلن موقفها الرسمي من الحل المرحلي الذي قربها سياسياً من منظمة التحرير الفلسطينية ففي البيان رقم ٨٠ تاريخ ٢٨/١٠/١٩٩١م تُعيد الحركة تأكيد موقفها المبدئي أن "أرض فلسطين بقُدسها وأقصاها، ومن بحرها إلى نهرها، أرض وقف إسلامي لا تملك أية جهة التنازل عن ذرة من ترابها" في الوقت الذي تُعلن فيه قبولها بإقامة الدولة الفلسطينية على أي جزء يتحرر من أرض فلسطين، شريطة عدم التنازل عن الأجزاء الباقية ولا تعترض جدّياً على مشروع الكونفدرالية مع الأردن الذي لم يُطرح إلا في نطاق مشروع التسوية، بل قبلت به تحت شعار الإيمان بمبدأ الوحدة بين البلدان العربية والإسلامية وتأييد أي مشروع ثنائي للوحدة والتعاون والتنسيق. جاء ذلك في ورقة داخلية بعنوان "موقفنا من الكونفدرالية الأردنية الفلسطينية" أي أنها انتقلت من موقف الاعتراض على مقررات المجلس الوطني الفلسطيني في دورة الجزائر تشرين الأول ١٩٨٨م الذي أعلن قيام الدولة الفلسطينية واعتراف منظمة التحرير الفلسطينية بإسرائيل وتبنّي حل الدولتين، وكان نوعاً من الاستثمار السياسي للانتفاضة، كانت حماس تحذر منه دائماً وتعارضه، انتقلت حماس من الاعتراض على هذه المقررات إلى القبول بها، ومهَّدَ هذا السبيل إلى الاعتراف بالنتائج السياسية اللاحقة التي ترتبت على تلك المقررات وأهمها القبول بالحكم الذاتي والمشاركة في الانتخابات ودخول اللعبة السياسية إلى جانب منظمة التحرير الفلسطينية، وإن يكن من موقع المعارضة.

و لم يكن هذا الانتقال متدرجاً باتساق، فكثيراً ما اتسم بالتردد والنوسان، وفق المعطيات السياسية والمصلحة الذاتية (مصلحة حماس) فعلى صعيد العلاقة بمنظمة التحرير وهي

علاقة تنافس/ تعاون أساسية انتقل موقفها من الاعتراف المتحفظ بها في الميثاق إلى إعلان الاستعداد للدخول في إطارها في المذكرة التعريفية. وكانت تشترط لذلك حصولها على ٤٠% من مقاعد المجلس الوطني وفق تقديراتها لقاعدتها الشعبية وقراءتها لنتائج الانتخابات الطلابية والمهنية العمالية. وبين الميثاق والمذكرة عمدت إلى التفريق بين منظمة التحرير كإطار وطني ومنظمة التحرير كتوجه سياسي وبنية قائمة. وبعد دخول المنظمة في مفاوضات مدريد ١٩٩١م التي أقرَّت المشاركة في مؤتمر مدريد. ثم تطور هذا التحفظ إلى التحفظ على شرعية تمثيل المنظمة للشعب الفلسطيني، وذلك في اللقاء الذي عُقد بين حماس وقيادة المنظمة في الخرطوم في كانون الثاني ١٩٩٣م برعاية حسن الترابي. ثم إلى اتهام القيادة المتنفذة وليس المنظمة بالتفريط الكامل بعد توقيع اتفاق أوسلو واتفاق القاهرة وذلك في بيان خاص بعنوان "الإصلاح الوطني الشامل هو الحل" تاريخ ١٩٩٣/٨/٢٨م. إذن كان موقف حماس من المنظمة يُراوح بين استعدادها للدخول في أُطُرها ومؤسساتها، ولكن بنسب تمثيل تتفق وحجمها واتساع قاعدتها الشعبية وتضحياتها، والتوجه إلى أن تكون بديلاً منها أو "التفكير في ذلك على الأقل" كما صرَّح الدكتور أبو مرزوق في مقابلة شخصية أجراها معه خالد الحروب وذكرها في كتابه الذي استقينا منه معظم معلوماتنا عن حماس.

إن ما كان تنافساً بين حماس والمنظمة، لم يعد كذلك، منذ تعثُّر المفاوضات وبروز حماس في ساحة العمل الوطني المقاوم على أنها القوة التي امتشقت السلاح وحملت راية الكفاح حين تعب الآخرون مما عزَّز من شرعيتها وجعل منها قوة المعارضة الأساسية، ولا سيما بعد عام ١٩٩٤م أي بعد قيام سلطة الحكم الذاتي. فعلى الرغم من استقبال حماس لأفواج الشرطة الفلسطينية وتقديم العون لهم والتنويه بهم في البيانات والتصريحات، فإن هذه الشرطة ستكون أداة السلطة الوطنية في قمع حماس خاصة، إذ رفضت حماس الاشتراك في السلطة، ولكنها لم تقتطع صلاتها بها وحواراتها معها وربما سبَّب لها ذلك إرباكات داخلية وأحدث فيها عدة اختراقات، وإذ قاطعت الانتخابات

التشريعية فإنها لم تَدْعُ أحداً إلى المقاطعة علناً، وظلت المشكلة الرئيسية لـدى الحركـة والسلطة على السواء هي مشكلة استمرار أعمال حماس العسكرية والآثار التي ترتبـها على السلطة المعنية بجمع الأسلحة ووقف العمليات العسكرية من مناطق الحكم الـذاتي بموجب اتفاق أوسلو. في سبيل حل هذه المشكلة أعلنت حماس عن اسـتعدادها لفتـح "حوار شامل بأجندة مفتوحة" وعقدت جولة مفاوضات جديدة مع المنظمة في الخرطـوم أوائل تشرين أول ١٩٩٥م، وفي القاهرة أواخر كانون الأول ١٩٩٥م، برعاية وسـاطة سودانية ومصرية. وكان لقاء القاهرة بحضور ياسر عرفات رئيـس السـلطة الوطنية الفلسطينية ووفد موسَّع من حماس يمثل قطاع غزة والضفة والخارج، وقد جـاء هـذا الاجتماع الأخير في وقت إعادة انتشار القوات الإسرائيلية في الضفة الغربية وخروجـها من المُدن والمخيمات وقُبيل انتخابات المجلس الإداري للحكم الذاتي. ولم يُسفر إلا عـن تمنيات بالحرص على ترسيخ الوحدة الوطنية على قاعدة التعددية السياسية وتحريم الاقتتال واعتماد مبدأ الحوار وتهيئة الأجواء من أجل تعميق الثقة والتعاون وبذلك الجـهود مـن أجل الإفراج عن المعتقلين في سجون الاحتلال وتشكيل لجنة مشتركة لمعالجة المشـكلات الطارئة(٣٤).

ولكن السلطة أخذت بعد ذلك زمام المبادرة فانتقلت إلى محاصرة مواقع النفـوذ التقليدية لحماس كالمساجد والجمعيات الخيرية ومؤسسات المجتمع الأهلي وفرضت قيـوداً على الخُطب واستخدام المساجد للتحريض السياسي، بعد أن ألحقت المسـاجد بـإدارة الأوقاف وراقبت عمل لجان الزكاة وغيرها من الهيئات الإسـلامية المتـأثرة بحمـاس مباشرة(٣٥). وعملت السلطة كذلك على شقّ الحركة بتشجيع بعض عناصرهـا علـى إقامة حزب سياسي إسلامي مستقل. وأورد تقرير صحفي من غزة خبر تأسيس ثلاثـة أحزاب إسلامية في القطاع معظم مؤسسيها أعضاء سابقون في حماس أو مقربون منـها وهي: حزب المسار الإسلامي، وحزب الاتحاد الوطني الإسلامي، وحـزب الخـلاص الوطني الإسلامي. إلا أن هذه المساعي لم تنجح. ومنذ أوساط عـام ١٩٩٥م تقلّـص

نشاط حماس العسكري العملياتي إلى الحد الأقصى باستثناء العمليات التي نفذّها في شباط وآذار ١٩٩٦م في القدس وتل أبيب وعسقلان ثأراً لمقتل الشهيد يحيى عياش القائد العسكري لكتائب عز الدين القسّام.

حماس في المعارضة السياسية

إذا كانت علاقة حماس بمنظمة فتح كُبرى فصائل منظمة التحرير محكومة بمنطق التنافس/ التعاون لأسباب تتعلق بتكافؤ القوى في الشارع الفلسطيني، وبالماضي المشترك بينهما في إطار جماعة الإخوان المسلمين، وباختلافهما سياسياً، لا سيما بعد اتفاق أوسلو ١٩٩٣م، فإن علاقة حماس بالفصائل الأخرى التي اتخذ بعضها موقف المعارضة لنهج "القيادة المتنفذة" في المنظمة كما يسمونها، باتت مختلفة عما كانت عليه قبل مدريد، مع أنها فصائل علمانية ويسارية. فقبيل مؤتمر مدريد أُعلن عن قيام تحالف "الفصائل العشرة" بعد اجتماعات موسَّعة عقدها قيادات هذه الفصائل على هامش "المؤتمر العالمي لمناصرة الثورة الإسلامية في فلسطين" في ٢٢ تشرين أول ١٩٩١م في طهران. وقد قام هذا التحالف على أساس معارضة مؤتمر مدريد والعمل على إسقاطه. ولم يكن لهذا التحالف أو التجمع أي شكل تنظيمي أو هيكلية قيادية إلى أن تم تطويره إلى "تحالف القوى الفلسطينية" ففي نيسان ١٩٩٢م تقدمت حماس بمشروع لجنة التنسيق العليا بهدف "تنسيق جهود هذه المنظمات وتكامل أدوارها وإمكاناتها وتوحيد مواقفها في كل الشؤون التي تهم قضية وشعب فلسطين وخصوصاً في الأرض المحتلة". ولم يتطرق هذا التصور إلى مسألة إيجاد بديل من منظمة التحرير باستثناء الحديث عن الانعكاسات الإيجابية لهذا المشروع على القضية الفلسطينية، لأنه سيعمل على "تقوية جبهة رفض التسوية السياسية للقضية الفلسطينية، الأمر الذي قد يُقلل من حجم تنازلات منظمة التحرير الفلسطينية في المفاوضات". ولم يلق هذا المشروع اهتماماً من الفصائل الأخرى ربما لخشيتها من أن تطرح حماس نفسها بديلاً عن المنظمة. والأرجح لأن لبعض هذه

الفصائل موقف مزدوج من المنظمة ومن التسوية أيضاً. وبعد توقيع اتفاق أوسلو قدّمت حماس مرة أخرى صيغة لتطوير تحالف الفصائل العشرة إلى "تحالف القوى الفلسطينية" بهدف إسقاط الاتفاق والتصدّي لنتائجه إذا لم يمكن إسقاطه، والعمل على "إعادة بناء مؤسسات الشعب الفلسطيني وفي مقدمتها منظمة التحرير الفلسطينية على أُسس عادلة وديمقراطية" لكن الفصائل رفضت هذه الصيغة لأسباب تنظيمية وهيكلية، إذ اقترحت حماس تأليف قيادة مركزية للتحالف تضم ٤٠ شخصاً يمثلون الفصائل العشرة وعدداً من الشخصيات المستقلة على أن يكون نصاب هذه القيادة ٤٠% من حماس و٤٠% من الفصائل التسعة الباقية و٢٠% من المستقلين. وهو ما يعني هيمنة حماس على الأُطر القيادية كما فعلت فتح من قبل في المنظمة. ثم عدلت حماس عن موقفها من توزيع الحصص وأخذت بمطلب الفصائل بالتمثيل المتساوي: اثنان عن كل فصيل. وتركّز هذا التحالف على مواجهة نتائج أوسلو ورفض المشاركة في انتخابات مجلس الحكم الذاتي أو المشاركة فيه بالتعيين، وعلى مقاطعة جميع الهيئات المنبثقة عنه والمسؤولة عن تنفيذه. والتشديد على الحقوق التاريخية للشعب الفلسطيني في التحرير والعودة وتقرير المصير الوطني الكامل. والتمسك بالكفاح المسلح والجهاد كأسلوب رئيس في النضال من أجل التحرير. واعتبر مشروع التحالف وثيقة الاعتراف، واتفاق رابين - عرفات خيانة وطنية يجب العمل على إسقاطها بكل الوسائل الممكنة، وأنهما غير ملزمين للشعب الفلسطيني. وقد انصبَّ نقد التحالف ونقد حماس خاصة على قيادة المنظمة وليس على منظمة فتح. وحلّ هذا التحالف محل صيغة "الفصائل العشرة" بدءاً من تاريخ الاجتماع التأسيسي في دمشق ٥ كانون الثاني ١٩٩٤م، مع أنه لم يتعدّ صيغة الفصائل العشرة واقعياً إذ اقتصر على الاتفاق على بعض المهمات السياسية والبيانات المشتركة من دون أية صيغة برنامجية أو تصوُّر استراتيجي مشترك. مما يضعه في خانة ردّ الفعل. ولم يكن له أي أثر ميداني في الأرض المحتلة سوى تنفيذ الإضراب الشامل خلال انعقاد مؤتمر مدريد ٢٨-٣٠ تشرين الأول ١٩٩١م، ونجاح القائمة الانتخابية المشتركة للفصائل في انتخابات جامعة

بيرزيت[٣٦]. وربما يرجع سبب ذلك إلى ضعف القاعدة الشعبية للفصائل التسعة المعارضة، وتآكلها، لصالح حماس والمنظمة.

ولعل أزمة العمل السياسي الفلسطيني عامة، وأزمة حماس خاصة، تنبع من عدم تمكنها من الإجابة عن سؤال: ماذا بعد الانتفاضة؟ ذلك لأن العلاقات المتبادلة بين القوى السياسية الفلسطينية كانت دائماً دون المستوى الذي حققته الانتفاضة. أي إنها علاقات قامت ولا تزال على الشك والتوجس والتنافس، والسعي إلى السيطرة المنفردة على المجال السياسي الفلسطيني الذي يبدو أن منظمة التحرير لا تزال تُسيطر عليه. ولا تزال تُحدد مواقف الآخرين وردود أفعالهم. وعلى الرغم من التأثير الواضح لحماس والجهاد الإسلامي في خطاب التحالف المُعارض للسلطة الفلسطينية فإن هذا التحالف عاجز واقعياً عن تحقيق الأهداف التي أعلنها، ليس بسبب ضعف التيار اليساري وتفاقم أزماته الداخلية وتراجع نفوذه في الشارع الفلسطيني داخل الأرض المحتلة وخارجها. فقد كتب الشيخ أحمد ياسين في رسائله من السجن أواخر عام ١٩٩٣م عن رأيه في قيام جبهة عمل موحدة مع المعارضة، يقول: "المعارضة التي نسير معها غير متجانسة وتضع مصالحها فوق كل شيء، ويمكن أن تنقلب علينا في أية لحظة وخاصة إذا اصطلحت مع عرفات على شيء من المكاسب لأنهم لا يرفضون المسيرة مبدئياً مثلنا، بل هم موافقون عليها ومختلفون في الشكل وليس في الجوهر. لذلك يجب ألاّ نضع مستقبل الحركة الإسلامية بأيديهم وخاصة أننا في الداخل نتحمل الثمن الباهظ وهم لا يملكون شيئاً في الداخل، وحتى الجبهة الشعبية التي لها وجود لم نرها قامت بشيء يُذكر طوال الفترة الماضية. وهذا لا يمنع أن يتم التكتيك معهم بحنكة"[٣٧].

حماس و "الجهاد الإسلامي"

على الرغم من الاتفاق في الرؤية الفكرية والقاع المعتقدي المشترك وانتفاء أية فوارق سياسية أو عقائدية بينهما حسب تعبير الشهيد فتحي الشقاقي (الأمين العام

السابق لحركة الجهاد)، فإن الحركتين لم تتجها إلى الوحدة والاندماج، و لم تكن بينهما علاقات تنسيق خاصة أو برامج ثنائية تميِّز علاقة كل منهما بالأخرى من علاقاتها بغيرها من الفصائل. ويردُّ الباحث خالد الحروب ذلك إلى أن النوى الأولى لحركة الجهاد الإسلامي انبثقت من تنظيم الإخوان المسلمين الفلسطينيين في قطاع غزة، بسبب رفض هذه النوى البقاء على خط الجماعة الهادئ تجاه مقاومة الاحتلال الإسرائيلي آنذاك. ويمكن أن يُضاف سبب آخر هو أن حركة الجهاد ليست نسخة جديدة عن جماعة الإخوان كما هي حركة حماس، فمعظم إن لم نقل كل مؤسسي حركة الجهاد من الجامعيين. وعضويتها على الغالب تتألف من شباب كانت لهم تجارب حزبية في أحزاب وحركات مختلفة، منها حركات إسلامية كالإخوان وحماس، ومنها علمانية واشتراكية ماركسية أيضاً حسب ما ذكر لنا الأخ أبو أحمد عصام، أحد قادتها في مقابلة شخصية معه. ويمكن القول إن حركة حماس بوصفها حركة قوية ذات نفوذ واسع ومؤسسات قوية في الضفة والقطاع رأت في أية حركة إسلامية أخاً صغيراً ينبغي أن ينضوي تحت لوائها ويُسلم بقيادتها. وربما شعرت حركة الجهاد أن حماس جنت ما زرعته هي (أي حركة كالجهاد) منذ أوائل الثمانينات بعملياتها العسكرية الجريئة الناجحة وتضحياتها وانتشارها الواسع في صفوف الإسلاميين خاصة، وفي أوساط جماعة الإخوان المسلمين التي كانت تعيش تناقضاً بين قوتها العددية وموقفها السياسي المُهادن للاحتلال. وربما كانت عمليات حركة الجهاد ضد الاحتلال من العوامل التي سرَّعت في تأسيس حركة حماس. وقد شهدت العلاقة بين الحركتين توتراً بلغ درجة الصدام في نيسان ١٩٩٢م، كما كان الافتراق واضحاً بين مُبعدي حماس إلى مرج الزهور ومُبعدي الجهاد. ومع محاولات للوحدة والاندماج جرت بينهما عام ١٩٩٣م إلا أنها لم تُسفِر عن شيء. وظلت العلاقة بينهما محكومة بالبرود السياسي. ويُحلِّل الدكتور فتحي الشقاقي موقف حماس على النحو التالي: "أبدت حماس بعد وقت قصير من مساهمتها وانخراطها في الانتفاضة الشعبية مرونة واضحة تجاه موضوعة التحالفات داخل الحركة الفلسطينية، مع

فصائل المعارضة، وكسرت تابو إسلامياً تقليدياً بهذا الشأن، ولكن المشكلة الأساسية التي برزت أن حماس ظهرت مترددة في قيادة تحالف فلسطيني عريض، وتعاملت مع علاقاتها الثنائية والجماعية كنوع من النصاب (العدد) السياسي أكثر منه كنوع من الفعل السياسي الجماعي المشترك، وهنا جوهر إدارة حماس لتحالفاتها. وعلى الرغم من مصداقية حماس في مواجهة شائعات لا تنتهي أطلقها الأعداء والحلفاء، إلا أنها لأسباب ذاتية، وأخرى خارجة عن إرادتها خسرت فرصة إقامة تحالف أوسع وأكثر فاعلية تحت قيادتها.

علاقة حماس بالحركة الإسلامية في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨م

برزت الحركة الإسلامية في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨م في منتصف الثمانينات، في انتخابات بلديات القرى والمدن. وذلك بعد مدة طويلة من الشعور بالضياع وفقدان الهوية. وكانت الحركة الشيوعية (حزب راكاح) واليسارية عموماً تسيطر على المفاصل الأساسية في الوسط الفلسطيني سواء في البلديات أو اللجان المحلية والقطرية، أو في انتخابات الكنيست الإسرائيلي. وكان حزب راكاح هو النافذة السياسية الأهم للوجود والنضال العربيين، من أجل تحقيق المطالب السياسية والحقوقية للأقلية العربية.

ترجع بدايات الحركة الإسلامية إلى تأسيس "خلية الجهاد" عام ١٩٨١م التي قامت على أساس الكفاح المسلح ضد الاحتلال ثم انتقلت بعد مدة قصيرة إلى العمل الدعاوي والتربوي بصورة أساسية، وعلى نوع من العمل السياسي السلمي عن طريق الجمعيات والصحافة ووسائل الإعلام الخاصة والإسرائيلية أيضاً. وعن طريق المشاركة في انتخابات الكنيست بعد حسم الخلاف الداخلي فيها حول هذه المسألة، وإلى الدفاع عن مصالح الأقلية العربية في البرلمان (الكنيست). وكانت إسرائيل تراقب نشاط الحركة ولا سيما أعمال "لجان الإغاثة" التي اتهمتها إسرائيل بدعم عائلات شهداء حماس وعائلات الذين ينفذّون عمليات استشهادية، وكانت قوات الاحتلال تقتحم مقرّاتها وتُصادر

ممتلكاتها ووثائقها بحثاً عما يُدينها بصلة ما مع حركة حماس. فضلاً عن مراقبة الصُحف والنشرات التي يصدرها الإسلاميون في "إسرائيل". فقد أوقفت مراراً صحيفة "صوت الحق والحرية" بتهمة نشرها مواد تحريضية مؤيدة لحماس. وقد انتهجت الحركة الإسلامية منذ عام ١٩٨٥م، بعد إطلاق سراح الشيخ عبد الله نمر درويش نهجاً مختلفاً عن نهج حماس. إذ تبنّى الشيخ درويش نهجاً دعاوياً مسالماً يقوم على " نظرية واقعية" خلاصتها، أنه ينبغي أن ينحصر هدي إسلاميي أراضي ١٩٤٨م في تثبيت الهوية العربية الإسلامية والدفاع عن حقوق الأقلية عبر النضال السياسي والانتخابات البلدية أو حتى من خلال المشاركة في انتخابات الكنيست إذا اقتضى الأمر.

وبسبب حساسية وضع الإسلاميين في إسرائيل، أدركت الحركة الإسلامية خطورة العلاقة مع حماس أو غيرها من المنظمات الإسلامية الجهادية، واكتفت بدور الإسناد الإعلامي والدعاوي ذي الطابع المطلبي، وعلى مساعدة أيتام الانتفاضة والأُسر التي ألفت نفسها بلا مُعيل. وكان من أبرز مواقفها المؤيدة لحماس ما أظهرته من ردّ فعل على إبعاد الفلسطينيين الأربعمائة في كانون أول ١٩٩١م. إذ نصبت خيمة أمام الكنيست الإسرائيلي ومبنى الحكومة في القدس ونفّذت اعتصاماً استمر حتى عودة المبعدين. وكان يجتمع في الخيمة سياسيون وصحفيون فلسطينيون وإسرائيليون معارضون للإبعاد، فضلاً عن مطالبتها الدائمة بإطلاق سراح الشيخ أحمد ياسين. ومع ذلك تنفي حماس وكذلك الحركة الإسلامية أية علاقة تنظيمية بينهما(٣٨).

علاقات حماس العربية

تُعرِّف حماس نفسها في المادة السادسة من الميثاق بأنها "حركة فلسطينية متميزة تُعطي ولاءها لله" وتؤكد في المادة الثانية عشرة أن "الوطنية جزء من العقيدة الدينية... وإذا كانت الوطنيات المختلفة ترتبط بأسباب مادية وبشرية وإقليمية، فوطنية حركة المقاومة الإسلامية لها كل ذلك ولها فوق ذلك وهو الأهم أسباب ربانية تُعطيها روحاً

وحياةً، حيث تتصل بمصدر الروح وواهب الحياة" وترى في المادة الرابعة عشرة منه أن "قضية تحرير فلسطين تتعلّق بدوائر ثلاث: الدائرة الفلسطينية والدائرة العربية والدائرة الإسلامية، وكل دائرة من هذه الدوائر لها دورها في الصراع مع الصهيونية وعليها واجبات" وتُطالب في المادة الثامنة والعشرين الدول العربية المُحيطة بإسرائيل بـ "فتح حدودها أمام المجاهدين من أبناء الشعوب العربية والإسلامية ... ليأخذوا دورهم ويضموا جهودهم إلى جهود إخوانهم من الإخوان المسلمين بفلسطين. أمّا الدول العربية والإسلامية الأُخرى فمطالبة بتسهيل حركات المجاهدين منها وإليها ..." وفي المادة الثانية والثلاثين تحذّر من المخطط المدروس لإخراج الدول العربية الواحدة تلو الأُخرى من دائرة الصراع مع الصهيونية. (و) تدعو الشعوب العربية والإسلامية إلى العمل الجاد والدؤوب لعدم تمرير ذلك المخطط الرهيب. وفي المذكرة التعريفية تُرجع حماس أسباب نشاطها إلى عوامل متعددة عاشها الشعب الفلسطيني منذ نكبة ١٩٤٨م بشكل عام، وهزيمة ١٩٦٧م بشكل خاص. وهي العوامل التي أوضحت للشعب الفلسطيني أن قضيته هي قضية حياة أو موت و"قضية صراع حضاري بين العرب والمسلمين من جهة والصهاينة من جهة أخرى" وفي رؤيتها لطبيعة الصراع وطريقة إدارته "تعتقد حماس أن المشروع الصهيوني في الاستيطان العدواني مكمِّل للمشروع الغربي الذي يستهدف سلخ الأمة العربية والإسلامية من جذورها الحضارية وتكريس الهيمنة الصهيونية الغربية عليها من خلال استكمال مشروع إسرائيل الكُبرى، وفرض هيمنتها السياسية والاقتصادية عليها، وما يترتب عليه من تكريس حالة الفرقة والتخلف والتعبية التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية. وترى في الساحات العربية والإسلامية ساحات "نصرة ومؤازرة".

في نطاق هذه الرؤية تُحدد حماس موقفها من "الدائرة العربية" وعلاقاتها بها. فهي "تتصل بجميع الحكومات والأحزاب والقوى العربية، بغضّ النظر عن خلافاتها مع حماس. وتتعاون مع أية جهة لديها الاستعداد لدعم صمود ومقاومة الاحتلال. وهي "غير معنية بالشؤون الداخلية للدول، ولا تتدخل في سياسات الحكومات المحلية. وتعمل على

تشجيع الحكومات العربية على حلّ خلافاتها وتوحيد مواقفها إزاء القضايا القومية ولكنها ترفض أن تقف مع طرف ضد طرف آخر، أو أن تكون طرفاً في أي محور سياسي ضد محور آخر. و"تؤمن حماس بالوحدة العربية والإسلامية وتُبارك أي جهد يُبذل في هذا المجال".

هذا تقريباً كل ما يتعلق بالبُعد العربي لقضية فلسطين، وفق رؤية حماس، في أهم وثيقتين من وثائقها. وهو فضلاً عن كونه حيز متواضع، يخلو من أية رؤية تحليلية للواقع العربي، سوى الإشارة العامة إلى "التفرقة" و"التخلف" و"التبعية" مشفوعاً بإيضاح أن حماس غير معنية بالشؤون الداخلية للدول العربية وغير العربية، وعدم العناية يختلف عن عدم التدخل، وكلاهما "عدم" على كل حال. مما يدعو إلى الاستنتاج أن حركة حماس كغيرها من الحركات الإسلامية، هي حركة فوق قطرية (عالمية) إيديولوجياً ودون قطرية، واقعياً، فهي على هذا الصعيد لم تبلغ، وربما لا تستطيع أن تبلغ قُطرية منظمة التحرير الفلسطينية.

وإذا كان ضمور البُعد العربي في الميثاق مفهوماً لقُرب عهده من الحالة الإخوانية، وموقفها الصدامي مع الحركة القومية التي قادها عبد الناصر خاصة، فإن ضمور هذا البُعد في المذكرة التعريفية التي تُفصح عن درجة أعلى من الوعي السياسي، يظل غير مفهوم، وغير مسوَّغ أيضاً، ولو من زاوية النظر إلى الصراع العربي الإسرائيلي وبؤرته قضية فلسطين. في هذا السياق نتفق مع ما ذهب إليه خالد الحروب من أن هناك عقبات مهمة حكمت علاقات حماس بالدول العربية، أولها الإرث السياسي لجماعة الإخوان المسلمين التي حرصت حماس على تأكيد كونها جناحاً من أجنحتها. هذا الإرث يجعل الدول العربية، لا سيما التي تواجه "معارضة إسلامية" مسلحة تتوجَّس منها في أحسن الأحوال، وتفرض قيوداً على حركتها ونشاطها. كما تتوجَّس حماس نفسها من بعض الدول والأحزاب والقوى العلمانية خاصة، بحكم الإرث السياسي نفسه، فضلاً عن الرؤية المعتقدية. وثانية هذه العقبات اعتراف الدول العربية بمنظمة التحرير ممثلاً شرعياً

وحيداً للشعب الفلسطيني منذ قمة الرباط ١٩٧٤م. فالدول العربية لا تتعامل، بل لا تُريد أن تتعامل مع حماس على أنها ممثلة للشعب الفلسطيني، أو قائدة لكفاحه الوطني، باستثناء حكومة السودان التي تدفع بها إلى الانضمام إلى منظمة التحرير والسيطرة عليها من الداخل. وبعض الدول الأخرى التي تمنحها هامشاً مراقباً من الحركة في مواجهة قيادة منظمة التحرير الفلسطينية، وهذا الهامش المحدود متغير أيضاً بتغير علاقة الدول المعنية بمنظمة التحرير. هذا على الرغم من وضوح موقف حماس من الدول العربية والتزامها الفعلي بمحدداته. وثالثة هذه العقبات هي انسياق جميع الدول العربية في مشروع التسوية الأمريكية للصراع العربي الإسرائيلي، وقد أقامت بعضها علاقات "طبيعية" أو "تطبيعية" مع إسرائيل. وهو ما تُعارضه حماس بعد أن صنفتها الولايات المتحدة الأمريكية بين المنظمات التي تمارس الإرهاب. وآخرها إمكانيات حماس المحدودة وخبرتها القليلة في مجال العلاقات الخارجية.

تجدر الإشارة إلى أن حركة حماس التي ترى الساحة الفلسطينية ساحة الجهاد الوحيدة لمقاومة العدو الصهيوني، لم تعمل على إنشاء تنظيمات فرعية لها خارج فلسطين، واقتصرت في البدء على وجود ناطق رسمي في عمان، ثم افتتحت لها مكاتب في بعض العواصم العربية والإسلامية. ويمكن القول إن التزام حركة حماس الفعلي عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية وعدم مناصرة أي طرف ضد الطرف الآخر في النزاعات العربية وابتعادها عن سياسة المحاور، مكّنتها من جعل علاقاتها العربية متوازنة تغلب فوائدها على مضارها، بل تكاد تخلو من المضار. ولكنها مع ذلك تبقى علاقة خارجية تحول دون إقامة علاقات ضرورية بالمنظمات الشعبية والنقابات والأحزاب السياسية. ولعل حداثة عهد الحركة هو سبب هذا الموقف، فقبل عام ١٩٩٠م لم يكن هناك من يُمثّل حماس رسمياً خارج فلسطين أو ينطق باسمها بصورة علنية.

يمكن تمييز مرحلتين في موقف حماس من النظام العربي الرسمي، أولاهما منذ تأسيسها حتى عام ١٩٩٠م وتتسم بالعفوية والتحرر من القيود الدبلوماسية في الحكم على مواقف الدول العربية من قضية فلسطين، ولا سيما من التسوية، ومن الفلسطينيين المقيمين لديها. والثانية منذ عام ١٩٩٠م إذ تحوّلت حماس إلى الاعتدال والدبلوماسية، حتى إذا كانت هذه الدولة أو تلك منخرطة في عملية التسوية والصُلح مع إسرائيل، أو كانت تضطهد الجماعات الإسلامية التي يُفترض أن يكون بينها نوع من تضامن وتآزر. وإذا اضطرت إلى شجب موقف أو إدانة توجُّه، فإنها تلجأ إلى العموميات والجُمل الفضفاضة التي تُجَنب الخطاب مأزق التحديد والتخصيص، وتُجَنب الحركة بالتالي التعارُض المباشر أو الصدام مع الدول المعنية. أما على صعيد البُعد الشعبي في الأقطار العربية فقد ظلّ خطاب حماس "يعكس نظرة واحدة بشأن أهمية ذلك البُعد واستراتيجيته، ويحمل همَّ التعبئة والتحريض والحشد في الأوقات كافة، متبنياً توجيه النداءات إلى الحركة الشعبية والإسلامية لمؤازرة الانتفاضة الفلسطينية ودعم جهاد الشعب الفلسطيني".

لا يندرج موقف حماس من الدول العربية في الواقعية السياسية، بل في غياب تصور استراتيجي للصراع العربي الإسرائيلي، يتجاوز الرؤية المحلوية أو القطرية التي حكمت سياسات النُظم والمنظمات العربية، بما فيها منظمة التحرير، والتي أدّت إلى فصل قضية فلسطين عن بُعدها القومي أولاً، وفصل الكيان الصهيوني عن الإمبريالية ولا سيما الأمريكية ثانياً. واختزلت المقاومة إلى "كفاح مسلح" لا تتوافر شروطه الضرورية ومقوماته الموضوعية والذاتية دائماً ثالثاً. في هذا المجال لم تستوعب حركة حماس تجربة منظمة التحرير الفلسطينية بل هي تُعيد إنتاجها على نحو أضعف وأقل فاعلية وتأثيراً. ذلك لأنها لم تستطع أن تكون واقعياً، و لم يعترف بها الآخرون ذاتياً، ممثلاً لشعب فلسطين بل ممثلاً وحيداً كمنظمة التحرير. ويُلاحظ خالد الحروب أن حماس "منذ انطلاقتها لم تنظِّر، فضلاً عن أنها لم تعمل، لواقع عربي طموح أو أفضل مما عليه الآن.

و لم تصدر عنها دراسات أو نظريات جذرية، تتناول، على سبيل المثال، واقع التجزئـــة العربية، وتُحيل عليه الأزمات الحادة التي تُعانيها الأمة وفي مقدمتها قضية فلســـطين، ثم تطرح برنامجاً غير قطري يفترض قيام الوحدة مثلاً، وتعمل لتحقيقـــه"[٣٩]. ودراســة "سياسات الحركة المرحلية" لحماس تُبيِّن أنه ليس لها سياسة عربيــة أو سياســة تتعلــق بالدائرة العربية، لا على صعيد الرؤية النظرية ولا على المستوى العملي، سوى التعامل مع الوضع العربي القائم من موقع الحياد السلبي. مع أنها تُدرك جيداً أن الشعب الفلسطيني لا يستطيع القيام بعبء التحرير، والشعب العربي الجزأ أيضاً، واللافت للنظــر أن موقــف حماس من الحكومات العربية التي وقّعَت اتفاقات صُلح مع إســـرائيل أكــثر اعتــدالاً ودبلوماسية من موقفها من منظمة التحرير الفلسطينية، مما يُلقي ضوءاً على مدى ارتبــاط قضية فلسطين بالدائرة العربية في وعي حماس. وهذا ما يدفع إلى تأكيد أن حماس تُعيــد إنتاج سياسة المنظمة العربية والدولية والمحلية أيضاً، ولا مراء في أن منظمة التحرير كانت الصيغة السياسية الأكثر نضجاً في تاريخ الكفاح الفلسطيني إلى اليوم، و لم تظـــهر بعــد إمكانات تجاوزها واقعياً.

تحرص حماس على وضع القضية الفلسطينية نظرياً في إطارها العربي، من زاويـــة توسيع دائرة الصراع وعدم قصره على الساحة الفلسطينية، ففي إحـــدى رســـائلها إلى القادة والحكام العرب تقول: "نحن نرفض بشكل قاطع أقلمة القضية الفلسطينية وتحجيـم الصراع بين الفلسطينيين واليهود على قطعة أرض أو حدود كما يُحـــاول البعـــض أن يُصوِّر لأمتنا هذا الصراع. وتصر على أن المعركة معركة حضارة ومصير ووجود" ويقوم موقفها هذا على اعتقادها أن المشروع الصهيوني الاستيطاني التوسعي خطر على جميـــع العرب. فها هو يعمل على ترسيخ أقدامه في باب المندب وأثيوبيا وجنوبي السودان وذلك لتطويق المنطقة العربية ومحاصرة مصادر مياهها. ولمواجهة هذا التهديد اقترحت حمـــاس على اجتماع قمة بغداد في أيار ١٩٩٠م برنامجاً للعمل العربي المشترك قوامه:

١. الاستقلال الاقتصادي عبر التكامل الاقتصادي العربي والموقف النفطي الموحد.

٢.الاستقلال العسكري عبر التصنيع الحربي الحديث.

٣.الاستقلال السياسي عبر توجيه الإعلام وأجهزة الثقافة لوضع القضية في قالبها الصحيح كمعركة أمة ومصير ووجود ضد عدو غاصب متحالف مع أعداء تاريخيين لهذه الأمة"[٤٠]، كما طالبت بتشكيل "الجيش العربي" لتحرير فلسطين الذي يجب أن "يُرابط في الأردن وسوريا ولبنان ومصر، تُحدد له موازنة مناسبة وتُوضع تحت تصرفه الإمكانات العسكرية لدول الطوق (ما وظيفة جيوش هذه الدول؟) ويتكوَّن من أبناء الدول العربية الراغبين في الجهاد على أرض فلسطين".

يتسم موقف حماس، على الصعيد الشعبي العربي، بضعف المبادرة، ربما لأن أية مبادرة على هذا الصعيد قد تضعها في موقف التعارض مع الأنظمة المعنية، فليس لحماس حضور سوى في الهيئات أو المؤتمرات التي ترعاها الأنظمة بصورة مباشرة كالمؤتمر الشعبي العربي الإسلامي الذي يُعقد سنوياً في الخرطوم بدعوة من أمينه العام حسن الترابي، أو بصورة غير مباشرة كالمؤتمر القومي الإسلامي الذي عُقد في بيروت بدعوة من الأمانة العامة للمؤتمر القومي العربي.

التعددية السياسية

فرضت السياسة حلولها على وضع فلسطيني غابت عنه أية سلطة مركزية يمكن أن تفرض رأيها بالقوة وفي ظل تكافؤ القوى بين منظمة التحرير وتحالف حماس والقوى اليسارية المعارضة لخط المنظمة، بل لقيادتها، لم يكن أمام حماس والآخرين سوى الاعتراف بواقع التعددية واعتماده سواء كان الاعتراف والاعتماد مدفوعين بإيمان حقيقي بالتعددية، أم مدفوعين بالمصلحة التنظيمية الخاصة، أم بالمصلحة العامة التي مناطها الدعوة إلى الوحدة الوطنية. وقد تعمق هذا الاتجاه بعد قيام الانتفاضة. كما أن ذهاب المنظمة والأنظمة العربية إلى مدريد اقتضى منها التنسيق مع قوى معارضة مختلفة في انتمائها الإيديولوجي، ولعل العامل الأهم هو واقع التعدد والاختلاف في المجتمع

الفلسطيني نفسه، وهو واقع قلّما تعترف به الأحزاب الإيديولوجية، لكنه لا يلبث أن يفرض نفسه ولا يلبث أحياناً أن يثأر لنفسه ممن تجاهله. وقد تعرَّض ميثاق حماس والمذكرة التعريفية لهذه المسألة كما مرَّ آنفاً. كما صرَّح الشيخ أحمد ياسين لجريدة النهار المقدسية بتاريخ ٣٠ نيسان ١٩٨٩م قائلاً: "أنا أريد دولة ديمقراطية متعددة الأحزاب. والسلطة لمن يفوز في الانتخابات. حتى لو فاز الحزب الشيوعي فسأحترم رغبة الشعب الفلسطيني" وجاء في المبادرة السياسية التي طرحتها حماس في نيسان ١٩٩٤م مدخلاً لحل قضية فلسطين "إجراء انتخابات تشريعية حرة وعامة للشعب الفلسطيني في الداخل والخارج، لاختيار قياداته وممثليه الحقيقيين، وهذه القيادة المنتخبة والشرعية وحدها فقط المخوَّلة بالتعبير عن إرادة شعبنا وطموحاته. وهي وحدها التي تقرر كافة الخطوات اللاحقة في صراعنا مع المحتلين". وقد تواتر هذا الموقف في تصريحات رموز حماس وبياناتها. وأكدت الأقوال بالأفعال بعد قيام السلطة الفلسطينية فقد جاء في بيان خاص بعنوان "موقفنا من الحكم الذاتي والانتخابات المرتبطة به" "تبنيها للحوار الوطني كأسلوب ديمقراطي حضاري للتعامل بين أبناء الشعب". وقال الدكتور عبد العزيز الرنتيسي في هذا الصدد: "إن حماس ستُعارض الحكم الذاتي، ولكنها لن تستخدم العنف ضد أي طرف يسير في طريق الحكم الذاتي. وتطلب من الآخرين أن يحترموا حق أي طرف في أن يقول رأيه بطريقة ديمقراطية دون اللجوء إلى العنف". ومارست حماس قناعتها هذه في الانتخابات الميدانية على نحو بَرهَن على رسوخ القناعة بالتعددية السياسية، كما تعاملت مع الفصائل الفلسطينية على اختلاف مرجعياتها الفكرية وبرامجها السياسية، ولم تتحفَّظ على التعامل مع أي منها. وسبقت الإشارة إلى ابتعادها عن أسلوب الاغتيال السياسي وتصفية الخصوم وإدانتها هذا الأسلوب. ونـدَّدت بحوادث الاغتيال التي تمت على أيدي مجهولين بعد اتفاق أوسلو. وفي السادس من تشرين الثاني ١٩٩١م أصدرت نداء إلى "الشرفاء والعقلاء في وطننا الغالي" جاء فيه أن "الاختلاف في الرأي وتباين المواقف والاجتهادات السياسية أمر طبيعي وظاهرة صحية موجودة عند

جميع شعوب الأرض، فالاختلاف في الرأي لا يُفسد للود قضية (و) من حق أي طرف كان أن يُعبِّر عن موقفه ورأيه واجتهاداته ومعتقداته بالوسائل التي يراها مناسبة، ما دامت هذه الوسائل حضارية بعيدة عن الصدام والتشنجات". وقال النداء أيضاً: "نؤكد رفضنا القاطع لأساليب الهيمنة وتكميم الأفواه واغتيال الرأي الآخر أو تجاهله أو محاولة طمسه والتقليل من شأنه. فلا يحق لأي طرف كان أن يفرض رأيه على الآخرين أو يدَّعي الوصاية على الناس... وليس من حق أية جهة كانت أن تدَّعي أنها تُشكِّل أغلبية جماهير شعبنا..." إلا أن حماس كانت قد ادَّعت أنها تمثل الأغلبية سواء في مفاوضاتها مع المنظمة واشتراطها أن تنال ٤٠% من مقاعد المجلس الوطني الفلسطيني، أم في مسعاها لتوحيد المعارضة واشتراطها أن تنال ٤٠% من نصاب الهيئات القيادية. وقد رفضت كذلك المشاركة في انتخابات الحكم الذاتي ووصفتها بالديمقراطية المزيفة و"شعارات الحرية والديمقراطية الكاذبة". ففي بيان بعنوان "مذكرة صادرة عن حركة المقاومة الإسلامية (حماس) حول انتخابات مجلس الحكم الذاتي الفلسطيني" بتاريخ ١٩٩٦/١/١٦م جاء فيه: "رفض حماس للمشاركة في انتخابات مجلس الحكم الذاتي لا يعني بتاتاً رفض التعاطي مع الديمقراطية، فها هي الحركات الإسلامية في طول البلاد وعرضها تُشارك في برلمانات دولها".

إن تجربة حماس وممارستها في الانتخابات قبل اندلاع الانتفاضة، في مواجهة منظمة التحرير كانت بداية انخراطها في السياسة العملية التي تُفضي إلى القبول بالتعددية، هذه الممارسة، وكذلك سلوكها في أثناء الانتفاضة، ثم ميلها إلى المشاركة في منظمة التحرير، ثم في تحالف القوى المعارضة، كل ذلك عمَّق البُعد الواقعي البراغماتي في سلوكها السياسي، كانت حماس تؤيد دائماً الانتخابات البلدية بوصفها انتخابات غير سياسية، أما الانتخابات السياسية في ظل الاحتلال فقد شرطتها بادئ الأمر بإشراف الأمم المتحدة، بعد انسحاب إسرائيل، تمهيداً لقيام الدولة الفلسطينية، ولكنها ما لبثت أن تخلَّت عن هذا الشرط، وقبلت بالانتخابات السياسية التي طُرحت في إطار مشروع

شامير للحكم الذاتي في إطار كامب ديفيد. وربما كان قبولها بالانتخابات موقفاً سياسياً إزاء الرأي العام في الداخل والخارج، لكي لا تبدو قوة معارضة للديمقراطية أولاً، ولأنها تتطلع إلى انتزاع الشرعية من منظمة التحرير الفلسطينية التي تدَّعي تمثيل الشعب الفلسطيني ثانياً، ولأنها باتت قوة سياسية وازنة في الشارع الفلسطيني لا بد أن تتعاطى مع الوقائع والمشاريع بواقعية ثالثاً. إن مسألة تمثيل الشعب الفلسطيني كانت دائماً تؤرق حركة حماس.

بعد مؤتمر مدريد أخذ موقفها من الانتخابات يميل إلى التشدُّد، ربما لأن مسألة التمثيل قد حُسمت لصالح منظمة التحرير الفلسطينية، سواء في تأليف الوفد المفاوض أم في التعامل الدولي والعربي مع "المرجعية" الفلسطينية، أم في تغير المزاج الشعبي في الأرض المحتلة. وسيكون ذلك بداية توجه حماس إلى التحالف مع الفصائل المعارضة لياسر عرفات وتصعيد العمليات العسكرية والاستشهادية التي كانت المنظمة تجني معظم ثمارها. وتبدو مسألة الشرعية واضحة في موقف حماس المتناقض من الانتخابات إذ قبلت بها من أجل انتخاب من يمثل الشعب الفلسطيني ليُفاوض إسرائيل، ورفضتها بعد تأليف الوفد المفاوض واحتكار المنظمة للعملية السياسية. مُعللة موقفها الرافض بأن الانتخابات ستكون إدارية تنفيذية وليست تشريعية، وسقفها الحكم الإداري الذاتي، ووظيفة المنتخبين تنفيذ برنامج مقرر مسبقاً، حتى هذا الموقف الأخير أخذ يميل إلى المرونة بعد عام ١٩٩٣م مؤكداً براغماتية الممارسة السياسية التي ستتخطى إلى حدّ كبير الطابع الإيديولوجي/ المعتقدي للحركة. فقد ذهب الشيخ أحمد ياسين في رسائله من السجن إلى أن المشاركة في الانتخابات خير من عدمها إذا كان المجلس يملك صلاحية التشريع، "لأننا نعارض ما يجري في الشارع، فلماذا لا نُعارض في قلب المؤسسة التشريعية التي ستجعل من حقها في المستقبل تمثيل الشعب الفلسطيني وسنّ القوانين والأنظمة التي توافق هواها وانحرافها".

شعبية حماس

كانت حماس تراهن، على الأرجح، أن يعقد لها الشعب الفلسطيني لواء القيادة وحق التمثيل لما قدمته من شهداء وتضحيات وللبلاء الحسن في مقاومة الاحتلال، في ظل ما بدا ضعفاً وتراجعاً في نفوذ منظمة التحرير لانخراطها في عملية سياسية كانت تفاقم أزمتها أكثر مما تدفع إلى حلها، وفي ظل معارضة متنامية للقيادة المتنفذة في المنظمة، وفي ظل مناخ عربي وإسلامي موات، قوامه انتشار "الصحوة الإسلامية" وتنامي قوة حركاتها في الوطن العربي والعالم الإسلامي. ولا سيما في السودان وإيران البلدين اللذين تُقيم معهما حماس أقوى العلاقات الداخلية وأفضلها (أفضلها مع السودان). أما بعد قيام السلطة الفلسطينية وتغير موازين القوى الداخلية والعالمية لصالح المنظمة فكان لا بد من استراتيجية جديدة لانتزاع الشرعية بالوسائل الديمقراطية على غرار ما كان يمكن أن يحدث في الجزائر ولا نظن أن حماس تجهل عقبات الديمقراطية ومعوقاتها في الوطن العربي والعالم الإسلامي. وما من شك أن تغير موازين القوى الداخلية أثر في أوضاع حماس الداخلية إذ برزت فيها أصوات تدعو إلى المشاركة في الانتخابات والتعاطي مع الأمر الواقع الجديد، مثل عماد الفالوجي وإسماعيل هنية وخالد الهندي وسعيد النمروطي الذين رشحوا أنفسهم بصفة مستقلين مخالفين بذلك موقف الحركة الرسمي. حتى الدكتور محمود الزهّار، الناطق الرسمي باسم الحركة في الداخل كان أميَل إلى الترشيح أيضاً. عندما تتعثّر الممارسة السياسية تميل الأحزاب والحركات المعنية إلى الانكفاء إلى الداخل، وتخترقها الخلافات وتتعرض للانقسام. وتغادر صفوفها أعداد كبيرة، فتميل إلى التشدُّد الإيديولوجي. وإذا كانت استطلاعات الرأي التي يجريها مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، في نابلس، دقيقة، فإن نسبة مؤيدي حركة حماس بين ١٩٩٣م و١٩٩٥م لم تتجاوز ١٨% إلا قليلاً مقابل ٤٠% لحركة فتح. غير أن محمود الزهّار يعرض نتائج انتخابات الضفة والقطاع ١٩٩١م – ١٩٩٢م على النحو التالي ٤٥,٩% للكتلة

الإسلامية و٥١,٤١ لفصائل منظمة التحرير الفلسطينية و٣,٥٠% للمستقلين[٤١]. غير أن ما يمكن أن يجّنب حماس مخاطر الانكماش والانكفاء هو نشاطها في مجال العمل الأهلي والاجتماعي وتجربتها الطويلة والغنية في هذا المجال، فضلاً عن تمسكها بهدف التحرير وقيامها بعمليات عسكرية واستشهادية جسورة. إلا أن القدرة المالية من جهة ومنافسة مؤسسات السلطة لها من جهة أخرى يُبقيان هذا الاحتمال مفتوحاً.

استطاعت حماس، في الماضي، أن تُحقق تواصلاً وتواشجاً مع الفقراء والفئات الشعبية الكادحة من خلال شبكة الخدمات الاجتماعية تتسق مع تطلعها إلى بناء مجتمع إسلامي قوامه التكافل والتآزر تحصنه بالتربية وتُعِدُّ شبابه للجهاد. وقد اتسع طيف الخدمات التي كانت تقدمها هذه المؤسسات قبل الانتفاضة وفي أثنائها لتشمل المساجد ودور تحفيظ القرآن والمدارس ورياض الأطفال والأندية الثقافية والرياضية والمستوصفات ودور رعاية الأيتام، وإغاثة المحتاجين وتقديم العون لأُسر الشهداء والمعتقلين والذين هُدمت بيوتهم وصودرت أراضيهم إلى جانب لجان الزكاة والعيادات الطبية والجمعيات الخيرية. وقد استقطبت تبرعات المواطنين والمؤسسات الأهلية في الدخل والخارج بسبب الانضباط الخلقي للقائمين عليها فكانت قوة تنظيم اجتماعي فعَّالة لا سيما في الثمانينات بفضل الشيخ أحمد ياسين.

وقد قامت المساجد والجمعيات والمؤسسات الخيرية الإسلامية بترجمة خطاب حماس الذي يجمعُ التربية الإسلامية الدينية والتربية الوطنية الجهادية، ويُوظف كلاً منهما في الآخر حتى ليبدو الالتزام المسلكي الإسلامي طريقاً للخدمة الوطنية، والعمل الوطني واجباً دينياً. وكانت هذه المؤسسات مستقلة عن سلطة الاحتلال وعن الأوقاف الأردنية أيضاً، وعن السلطة الفلسطينية لاحقاً. مما يعني تجذُّر الحركة في مؤسسات المجتمع المدني، بصفتها الوطنية/ الجهادية، ويُلقي الضوء على مستقبلها المتعلّق بحرية المجتمع المدني وحيويته، بما يُحقق للحركة السياسية بوجه عام مجالاً مجتمعياً يلتقي فيه الإسلام السياسي والإسلام الشعبي في مواجهة الإسلام الرسمي. وذلك بقدر ما تستطيع الحركة الحدّ من

تشددها الإيديولوجي إزاء المجتمع وتُراعي مصالح الناس المرسلة وإيقاع الحياة المعاصرة، أي بقدر ما تستطيع أن تجعل "إسلامها" عصرياً ومستقبلياً يتفاعل مع القضية الوطنية، على الصعيد القومي خارجياً وعلى الصعيد الاجتماعي داخلياً.

حاولت إسرائيل، وتحاول السلطة الوطنية اليوم تقييد هذه المؤسسات المجتمعية وإلحاقها بسلطتها. إلا أن موقف حماس كان حاسماً إذ غدت هذه المسألة خطاً أحمر لا يمكن التهاون فيه لأن هذه المؤسسات هي "القلاع التي كانت على الدوام حصن الثورات ضد كل أنواع الاحتلال منذ مطلع هذا القرن، وهي إحدى أهم ركائز استقلال مجتمعنا الفلسطيني المدني وانفصاله عن أي احتلال أو طغيان. إن الحفاظ على وضع الجوامع الحر المستقل هو خط أحمر لا يمكن أن يتسامح فيه شعبنا[٤٢]. إلا أن السلطة الوطنية وضعت يدها على المساجد التي تسيطر عليها حماس وألحقتها بإدارة الأوقاف في آذار ١٩٩٦م. تقوم شعبية حماس إذن على قاعدة إيديولوجية واسعة (الإيديولوجية الدينية)، وموقف سياسي جهادي مقاوم وجسور، وخطاب سياسي واقعي، مرن، ومفتوح بخلاف البنية الإيديولوجية المغلقة، وعلى شبكة مؤسسات تحقق لها تواصلاً يومياً مع الفقراء والكادحين من الفئات الشعبية، وعلى هدف تحرير فلسطين من البحر إلى النهر الذي يلقى قبولاً وتعاطفاً من جميع فئات الشعب الفلسطيني والشعب العربي والشعوب الإسلامية كذلك.

العمل العسكري

انتقلت حماس من العمل الانتفاضي بأساليبه التي فرضتها الانتفاضة ذاتها، ومن كتابة الشعارات والدعوات إلى التظاهر والإضراب والاحتجاج، ومن التحريض السياسي في المساجد والمشاركة في مختلف الأنشطة الجماهيرية. انتقلت إلى العمل العسكري بدءاً من عام ١٩٩٢م مع تأسيس "كتائب عز الدين القسَّام". أكَّدت حماس، منذ إعلان ميثاقها، مركزية العمل العسكري في مشروع تحرير فلسطين، فالجهاد (الكفاح المسلح)

هو الحل الوحيد للتحرير. وهذا الموقف يذكر بموقف منظمة التحرير الفلسطينية قبل أن تتحول عن الكفاح المسلح ومركزيته إلى مركزية، بل حصرية العمل السياسي.

العمل العسكري في وضع حماس، كما كان في وضع منظمة التحرير هو أحد مصادر الشرعية الشعبية والسياسية. يؤكد ذلك لجوء حماس والمنظمات الأخرى إلى استخدام الأسلحة النارية عندما بدأت حدّة الانتفاضة بالخفوت وتقلصت المشاركة الشعبية فيها. وأول عمل قامت به كتائب عز الدين القسام هو اختطاف جندي إسرائيلي وقتله في كانون الأول ١٩٩٢م ثم تصاعدت عملياتها في عامي ١٩٩٣ و١٩٩٤م وصولاً إلى سلسلة العمليات الاستشهادية، وتفجير الحافلات في القدس وتل أبيب وعسقلان في شباط وآذار ١٩٩٦م. وكانت استراتيجية حماس تتمحور على الآتي :

١.حصر العمل المسلح ضد إسرائيل في الأرض المحتلة.

٢.التزام توجيه العمليات العسكرية ضد أهداف عسكرية مشروعة. و لم تخرق هذا الالتزام إلا بعد مجزرة الخليل في ١٧/٥/١٩٩٤م، وعرضت على إسرائيل هدنة متبادلة لإخراج المدنيين من ساحة الصراع.

٣.ربط الضربات الموجعة للأهداف الإسرائيلية بالمجازر الصهيونية ضد الشعب الفلسطيني مما يُعطي هذه العمليات مشروعية لدى الرأي العام العالمي ويكسبها مزيداً من التعاطف الشعبي في الداخل. فقد قامت بعمليات مسلحة بعد مجزرة عين قارة التي قتل فيها سبعة فلسطينيين بتاريخ ٢٠ أيار ١٩٩٠م، وبعد مجزرة المسجد الأقصى، ومجزرة الخليل، وإثر استشهاد يحيى عياش قائد كتائب عز الدين القسَّام ومهندس عملياتها.

وبعد عمليات ١٩٩٦م أوقفت حماس نشاطها العسكري لسببين: أولهما الانتقام الإسرائيلي الجماعي من الضفة والقطاع بالحصار وإغلاق المعابر ومنع العمال العرب من

الذهاب إلى أعمالهم. والثاني هو الاستنكار الدولي والعربي (باستثناء سوريا ولبنان والسودان وليبيا والعراق) ولا بُد من إضافة سبب ثالث هو خشية حماس من الصدام مع السلطة الوطنية التي ألزمت نفسها مكافحة "الإرهاب" باتفاق أوسلو. وربما بدأت حماس نفسها بإعادة النظر في نشاطها العسكري في ضوء الأوضاع الجديدة لا سيما أن كل عملية جديدة تنطلق من مناطق الحكم الذاتي تزيد من توتر العلاقة مع السلطة الفلسطينية. ولا بُد من ملاحظة أن العمل العسكري بات محكوماً بالعمل السياسي بعد قيام السلطة الفلسطينية.

الهوامش

(١) ميثاق حركة المقاومة الإسلامية ١٨ آب ١٩٩٨م.

(٢) حسن البنا – مذكرات الدعوة والداعية – عن الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي – ندوة مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ص ١٥١.

(٣) الميثاق.

(٤) رفعت السعيد – حسن البنا – دار الطيعة – بيروت ١٩٧٩م – ص ٢٠٦.

(٥) خالد الحروب – حماس – الفكر والممارسة والسياسة – مؤسسة الدراسات الفلسطينية – ١٩٩٧م – ص ١٢ وما بعدها.

(٦) بيان نويهض الحوت – القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ١٩١٧ – ١٩٤٨. عن الحروب ص ١٣.

(٧) محسن صالح – التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد ١٩١٧ – ١٩٤٨م – عن الحروب ص ١٣.

(٨) بيان نويهض، مصدر سابق، عن الحروب، ص ١٥.

(٩) بيان نويهض الحوت – مصدر سابق – عن الحروب ص ١٥.

(١٠) زياد أبو عمرو – مجلة دراسات فلسطينية – العدد ١٣ شتاء ١٩٣٣ – ص ٨٥.

(١١) الحروب – مصدر سابق – ص ١٦، وكذلك المعلومات التي سبقت المقبوس.

(١٢) من مقابلة أجراها الباحث معه، وكذلك من مقابلة مع الأخ أبو محمد مصطفى، مسؤول مكتب دمشق.

(١٣) الحروب – مصدر سابق – ص ١٩.

(١٤) الكلام ليوسف العظم – نقله الحروب عن زياد أبو عمرو (الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة) الحروب مصدر سابق – ص ٢٠.

(١٥) الحروب – ص ٢١.

(١٦) نقلها الحروب عن زياد أبو عمرو – مصدر سابق – ص ٢٢.

(١٧) المصدر نفسه – ص ٢٤. ينفي صلاح خلف في كتابه "فلسطين بلا هوية" انتسابه إلى جماعة الإخوان المسلمين في غزة – ويؤكده كثيرون.

(١٨) عبد الله أبو عزة – مع الحركة الإسلامية في الأقطار العربية – عن الحروب – ص ٢٥.

(١٩) الحروب – مصدر سابق – ص ٢٨.

(٢٠) الحروب – مصدر سابق – ص ٢٨.

(٢١) الحروب – مصدر سابق – ص ٢٨.

(٢٢) مقابلة مع أبو محمد مصطفى.

(٢٣) علي الجرباوي – مجلة دراسات فلسطينية – مصدر سابق – ص ٧٥ – ٧٦.

(٢٤) راجع عبد القادر ياسين – حماس – دار سينا – القاهرة.

[25] أبو أحمد عصام – من مقابلة معه .

[26] الحروب – ص ٣٥.

[27] زياد أبو عمرو – مجلة الدراسات الفلسطينية – مصدر سابق – ص ٨٧.

[28] زياد أبو عمرو – مجلة فلسطين الثورة – مصدر سابق – ص ٩٠.

[29] ميثاق حركة المقاومة الإسلامية "حماس".

[30] الميثاق .

[31] علي الجرباوي – مجلة شؤون فلسطينية – ص ٧٧.

[32] رسالة داخلية لحماس – بلا تاريخ – اطّلع عليها خالد الحروب – مصدر سابق – ص ٦٣.

[33] نقلها الحروب – مصدر سابق – ص ٦٧.

[34] من البيان الختامي لحوار القاهرة بعنوان بيان صحفي مشترك بتاريخ ١٩٩٥/١٢/٢١ م .

[35] الحروب – مصدر سابق – ص ١٢٣.

[36] راجع الحروب – ص ١٣٥ وما بعدها.

[37] عن الحروب – ص ١٢٨.

[38] مادة هذه الفقرة "علاقة حماس بالحركة الإسلامية" مأخوذة عن الحروب – مصدر سابق – بتصرف نرجو ألاّ يكون مخلاً – راجع الحروب – مصدر سابق – ص ١٥٧ وما بعدها.

[39] الحروب – مصدر سابق – ص ١٧٠.

[40] من رسالة حماس إلى مؤتمر القمة العربي .

[41] محمود الزهّار – الحركة الإسلامية حقائق وأرقام – مجلة الدراسات الفلسطينية – مصدر سابق – ص ١٠٨.

[42] من بيان حماس بعنوان "استقلال المساجد ..." تاريخ ١٩٩٤/٦/٧ م .

الفصل الرابع

التجربة الإخوانية الأردنية
تعقيدات التحول من النمط التضامني إلى النمط التمثيلي

تأثر المناخ الثقافي–السياسي الأردني بالتيارات الثقافية–السياسية الوافدة إليه من دائرته العربية، وبالأخص من القاهرة ودمشق، وهو ما ينطبق على جماعة الإخوان، وعلى غيرها من القوى السياسية والثقافية الأردنية. فحتى الخمسينات ظل يُنظر إلى الأردن ككيان سياسي مصطنع[1]، اقتصر دوره أيام العثمانيين (عندما كان تحت إدارة ولاية دمشق) على تأمين طريق الحجاج بين الشام والمدينة المنورة[2] ثم أصبح تحت الإدارة العربية للملك فيصل في دمشق حتى انهارت مع احتلال الفرنسيين لسوريا، فآل أمره إلى بريطانية، التي وازنت بين عدة خيارات، ومنها الخيار الصهيوني (أي ضمّه إلى فلسطين كجزء من الوطن القومي لليهود) إلا أنها اختارت، في النهاية، تشجيع قيام حكم محلي تحت إشرافها المباشر[3] لتوظفه في إطار استراتيجيتها في المشرق العربي، وقد واتتها الفرصة عندما قدم الأمير عبد الله بن الحسين إلى معان، مع ٥٠٠ بدوي، في طريقه إلى دمشق، للدفاع عن العرش الفيصلي، فقبل عرض تشرشل وزير المستعمرات البريطاني[4].

لم يكن المطمح الاقتصادي هو ما هدفت إليه بريطانيا في تشكيل هذا الكيان، الذي يفتقر إلى أي مورد اقتصادي محوري صلب، فيما عدا اقتصاد البدو الرحل،

والفلاحين. القائم على الاكتفاء الذاتي[٥]، بل نظرت إليه كمنطقة استراتيجية هامة، إذ يشكل مع فلسطين حلقة وصل بين مصر والعراق[٦]، وجزءاً من حزام متواصل للنفوذ يمتد من المتوسط إلى الخليج العربي، مع وعود الثروة النفطية، وقاعدة حربية لمراقبة ما يجري في الجوار، وحصن ثابت أمام احتمال تقدم فرنسي محتمل من الشام إلى الجزيرة العربية أو العراق[٧] وتتحكم عبره في مجال التوسع الصهيوني، وبالرد العربي على هذا التوسع. لهذا كله، برزت "دولة" هذا الكيان، منذ البداية كنتوء خارجي بالنسبة للجسم الاجتماعي الاقتصادي المحلي، أو "دولة" طفيلية - حسب وصف "رابارد" تعيش على العون البريطاني الدائم[٨]. فأعالت سلطة الانتداب نوى جميع النشاطات الاقتصادية المرتبطة أساساً بالدولة، وذراعها العسكري "الفيلق العربي"، عن طريق الميزانية الحكومية وميزانية المدفوعات[٩]، فلعبت دولة الانتداب دوراً فاعلاً في إعادة تركيب البنية الاقتصادية-الاجتماعية الأردنية، إذ وصل الإنفاق البريطاني إلى ٧٥% من الميزانية الرسمية، و ٨٠% من نفقات الفيلق العربي[١٠]. وكان هدف هذا الإنفاق موجهاً بالدرجة الأولى لإعانة الفيلق العربي، ولتنفيذ الأشغال العامة المتعلقة بالمشاغل العسكرية، والاستراتيجية، مثل طريق حيفا-بغداد[١١]. فأدى اندماج أبناء البادية في الجيش والدولة إلى تناقص نسبة أبناء البدو من ٤٦% من السكان إلى ١٠% في الخمسينات[١٢].

وقد ازداد الدعم البريطاني للفيلق العربي، مع تنامي دوره وتبعيته، فإذا كان في البداية قد فشل في مقاومة هجمات الوهابيين السعوديين، ولم ينقذه سوى تدخل سلاح الجو الملكي البريطاني، إلاّ أنه لاحقاً سيعمل كوحدة تابعة للجيش البريطاني، وأثناء القتال ضد حكومة رشيد عالي الكيلاني في العراق، وضد حكومة فيشي في سوريا عام ١٩٤١[١٣]، وأُرسل عام ١٩٤٢ إلى شمال أفريقيا للمساهمة في مقاومة قوات رومل[١٤]، وأثبت مقدرته في حرب ١٩٤٨، ضد اليهود، في معارك القدس، واللطرون، حيث بلغ مقداره /١٢ ألف/ عام ١٩٤٩ و/٢٥ ألف/ عام ١٩٥٦، تحت إشراف الضباط

البريطانيين، وشكل البدو الكتلة الأساسية لضباطه الأردنيين[١٥]. وقد أجمعت القـــوى السياسية، خارج النظام، على شعار تعريب الجيش الأردني[١٦].

استلم الأمير عبد الله إدارة شرق الأردن تتنازعه ميول متضاربة، أن يقنع بما أُوكل إليه في إمارته، أو يتمسك (بحقوق) ووعود أُعطيت لأبيه و لم تنفذ. فـــأعلن نفســه في البداية، نائباً لملك سوريا، ومد يده للاستقلاليين السوريين، لكنـــه اصطـــدم بـــالإدارة البريطانية، والفرنسية المغايرة، فارتضى بقسمته، مؤقتاً، في الإمارة، مؤملاً النفس بتغــــير السياسة البريطانية مستقبلاً[١٧]. لم يطل الوقت إلى عام ١٩٢٤ حتى طرد البريطـــانيون الاستقلاليين السوريين، من الجيش، ومن البلاد، وسلموا (المجاهدين) لحكومة الانتــداب في سورية، وشجب الأمير عبد الله أعمال "العصابات" ضد فرنسا، فانفضَّ التحالف بين عبد الله وبين الاستقلاليين السوريين لصالح التكيف مع الحالـــة البريطانيـــة[١٨]. لكـــن بريطانيا وضعت نفسها بمنأى عن الإدارة المباشرة، وتركت الأمر للأمير ولإدارته، مـــن هنا لم تعتمد الحركة الوطنية على العنف ضد الوجـــود البريطـــاني، وإن شـــاركت في الثورات الفلسطينية المتتالية، وعقدت بريطانيا معاهدة صداقة مع الأردن عـلم ١٩٤٦، تم بموجبها إلغاء الانتداب، وصدر دستور، بعدها، أصبح اسم الدولة المملكـــة الأردنيـــة الهاشمية. ولقد وفرت بريطانيا الشروط الملائمة لرفع مكانة الملك عند العرب، تمهيداً لضم الضفة الغربية، عندما حصرت حقوقها في توزيع قواها في نقطتـــين فقـــط : عمـــان، والمفرق[١٩]. وكانت قد راعت دائماً مهابة الأمير عبد الله ليكون "وسيطاً" مقبولاً بـــين سلطة الانتداب ورعيته، فظل محتفظاً بتأييد القطاعات العشائرية والتقليديـــة في المجتمـــع الأردني، يعزز مكانته هذه امتلاكه لرأسمالٍ رمزي لا يستهان به، فهو سليل أشراف يعود نسبهم للفترة النبوية، ووريثٍ ما أطلقته "الثورة العربية الكبرى" من وعـــود، للشـــعائر الدينية ويلتزم بها، ومعادٍ للأفكار الحديثة لا سيما منها اليسارية. وكان لامتلاكه ذلـــك الرأسمال الرمزي، ولنزعته الدينية دور كبير، في تلاقيه مع خطط جماعة الإخوان لأســـلمة الفرد والمجتمع. ورعايته لهم، وقربهم منه.

أولاً – نشأة جماعة الإخوان المسلمين
حقبة أبو قورة ١٩٤٥-١٩٥٣

١- الطور التأسيسي:

يبدو أن تاريخ تأسيس تنظيم جماعة الإخوان المسلمين في الأردن مـــا زال مثـــار جدل، إذ يُرجع آمنون الكخن بداية تنظيم الإخوان إلى عام ١٩٣٤، وتتفق معه الباحثـــة نيفين عبد المنعم مسعد[٢٠]، ويذهب المراقب العام محمد عبد الرحمن خليفة إلى نفس هذا التاريخ، ولكن هذا الرأي بمجمله لا يتسم بالدقة ولعل مصدر الالتبـــــاس يعـــود إلى أن التأثير المصري قد بدأ في هذه الفترة. وفي فلسطين نفسها تأخر تأسيس جماعة الإخـــوان هناك، وهم الأكثر عدداً وانتشاراً، إلى أيار عام ١٩٤٦[٢١].

نلاحظ أن الدكتور موسى زيد الكيلاني، القائد الإخواني، يدفع بهذا التـــاريخ إلى عام ١٩٤٦[٢٢]، بينما يُرجعه الباحث الإخواني إبراهيم غرايبـــة إلى تـــاريخ ١٩/ ١١/ ١٩٤٥ وصدور الترخيص للجماعة عن مجلس الوزراء إلى أوائل عام ١٩٤٦[٢٣]. ويتفق أكثر الباحثين مع هذا الرأي الأخير. ويطابق الأستاذان عوني العبيد، ومحمد الحسن، بـين هذا التاريخ للتأسيس وافتتاح المركز العام للجماعة في ١٩/ ١١/ ١٩٤٥[٢٤]، وهو مـــا يطابق ما أورده القانون الأساسي للجماعة: "في الثامن عشر من شهر رمضان المبـــارك ١٣٦٤هـ الموافق ١٩/ ١١/ ١٩٤٥ تألفت جماعة الإخوان المسلمين[٢٥].

٢- العوامل المساعدة على النشأة:

ساهمت عدة عوامل لتهيئة المناخ المناسب لنشوء الظاهرة الإخوانيـــة في الأردن، أبرزها: تأثير جماعة الإخوان المسلمين في مصر، والوضع الاجتمـــاعي الأردني الملائـــم، وعطف السلطات الحاكمة على الجماعة، ورعايتها لها.

أ- لعب الحافز "الخارجي" دوره في نشأة الجماعة الأردنية. فلقد تأثرت النخب الفكرية الأردنية، بالمشاريع الفكرية التي سادت المشرق العربي في مواجهة: الاحتلال، والتجزئة، والخطر الصهيوني على فلسطين. وشكلت أرض فلسطين برزخاً تلاقت عليه بعض الشخصيات الأردنية (التي كان لها دور في تأسيس الجماعة) وجماعة الإخوان المسلمين في مصر، التي جذبها العمل للقضية الفلسطينية، فقاموا بالتنسيق مع الشيخ أمين الحسيني رئيس المجلس الإسلامي الفلسطيني، لهذا الغرض(٢٦). وكان من نتائج هذا التحرك، تأسيس فرع للجماعة في القدس عام ١٩٤٦، والذي قام جمال الحسيني بدور فعَّال في تأسيسه، وكان يشغل نائباً للمجلس الإسلامي الأعلى، عندما كان الحاج أمين الحسيني منفياً في مصر، وتأسست فروع أخرى في كل من يافا واللد وحيفا، في العام نفسه(٢٧).

وكان الحاج عبد اللطيف أبو قورة مؤسس (الجماعة) في الأردن ممن جاهدوا في فلسطين عام ١٩٣٦، وباع عقارات يملكها لتمويل كتيبة الإخوان عام ١٩٤٨(٢٨)، وتعود علاقة أبو قورة بجماعة الإخوان المصرية، إلى عام ١٩٤٣، حيث انشدَّ إليهم بسبب موقفهم من القضية الفلسطينية(٢٩). ووقعت في يده، في ذلك التاريخ، بضعة أعداد من جريدة الإخوان في مصر، فأعجب بها، لدعوتها إلى الجهاد ورفضها الوجود اليهودي في فلسطين، وراسل الجريدة، واشترك فيها، ثم اتصل بالشيخ حسن البنا، وبايعه، فتم اختيار أبو قورة آنذاك عضواً في الهيئة التأسيسية للإخوان المسلمين في مصر(٣٠). وكانت الهيئة تضم قيادات الإخوان في الأقطار العربية: الشيخ محمد محمود الصواف رئيس الجماعة في العراق، والشيخ مصطفى السباعي، رئيس جماعة الإخوان في سورية(٣١).

عاد أبو قورة، بعد ذلك، إلى الأردن، برفقة الشيخين سعيد رمضان، وعبد الحكيم عابدين ليساعداه في مسعاه لتأسيس جماعة للإخوان في الأردن، عن طريق إلقائهم الخطب، والمحاضرات، والدعوة للجماعة، فكان الجامع الحسيني في عمان المنبر الرئيسي لانطلاق دعوتهم(٣٢). كما تلقّى الإخوان الأردنيون دعماً مالياً كبيراً من

الجماعة الأم في مصر في الأربعينات وبداية الخمسينات، فقد حولت الجماعة المصرية بعض أموالها إلى الأردن عام ١٩٥٤ بسبب الخوف من مصادرة السلطات لها[٣٣]. وقد كان هناك، بالإضافة إلى تأثير الجماعة "الأم" التأثير العميق لجماعة الإخوان في سوريا. فقد تبادلا المراسلات الكتابية، وكان المكتب الإداري للإخوان في دمشق يُرسل بين الحين والآخر بيانات وتعليقات حول تطور مختلف الأوضاع السياسية في المنطقة[٣٤].

ب- المناخ الاجتماعي السياسي: لم تتخذ مقاومة الانتداب في الأردن طابعاً مسلماً عنيفاً، فلقد لعبت سلطة الأمير عبد الله دوراً وسيطاً، ومخففاً للتوتر، بين المجتمع وقوى الانتداب، و لم يمارس الشعب العنف المسلّح إلاّ بمشاركة بعض أفراده في ثورة ١٩٣٦ الفلسطينية، أو في مواجهة نكبة ١٩٤٨[٣٥]. فسار المجتمع الأردني في طريق تطوره الهادئ دون هزات كبيرة، باستثناء النكبة وآثارها، ولعبت الدولة والمساعدات البريطانية دوراً حاسماً في المجال الاقتصادي، وأصبح الدخل الوظيفي رافعة للتشكل الاجتماعي، لا سيما للفئات الوسطى، وانخفضت البداوة (التي اندمج أبناؤها في "الفيلق العربي" وفي الإدارة) إلى النصف، فقد كانت نسبتها ٤٦% من السكان عام ١٩٢٢ فصارت ٢٣% عام ١٩٤٦. وتناقص دورها الاقتصادي، إلاّ أن دورها الثقافي-الاجتماعي بقي راسخاً. وبقي المجتمع الأردني، بوجه عام، مجتمعاً تقليدياً محافظاً[٣٦]. وقد حارب الطرفان: سلطة الانتداب، والأمير عبد الله الأفكار الراديكالية، بما تتضمنه من أفكار معادية للغرب، وللتقليد. وأغلقا باب الأردن أمام الصحافة العربية، مما أتاح الفرصة لاستمرار النظم الإيديولوجية التقليدية: القبلية، العشائرية، والمذهبية، وشكل الإطار الثقافي للمجتمع الأردني بشكل عام. صحيح أن الجسم البدوي قد انحسر بعد اندماجه في الجيش والدولة، إلاّ أن هذا لم يساعد على بلورة ثقافة ديمقراطية حديثة، بل شجع روابط الولاء والتبعية للسلطة[٣٧]. هذا المناخ الثقافي شكل إطاراً ملائماً لظهور جماعة الإخوان، لكن عدم وجود تيار (حداثي) جارف يهدد القطاعات التقليدية ويُشعرها بالغربة، لم يجعل قبول "الإخوان" قوياً[٣٨].

جـ- رعاية السلطة الملكية: يتفق جميع الباحثين، ومعهم قادة الإخوان، على أن الجماعة حظيت برعاية فائقة من رأس السلطة، أثناء فترة التأسيس، ويُذكر أن عبد الحكيم عابدين الداعية الإخواني المصري وسكرتير الجماعة، عندما قابل الملك عبد الله فإن الأخير أبدى "إعجابه بدعوة الإخوان وقيادتهم، وأنه ينتظر الخير للأمة الإسلامية على أيديهم، وأن الأردن في حاجة إلى جهود الإخوان"(٣٩). وعرض أن ينعم على الأستاذ عبد الحكيم عابدين، عليه، وعلى الشيخ البنا رتبة الباشوية، فرد عليه "البنا" برسالة رقيقة مشيداً بانتسابه إلى العترة الهاشمية الشريفة. واعتذر منه، بأن العمل غير الرسمي أحوج إلى جهود الإخوان، وقدَّم الشيخ عبد المعز عبد الستار، مندوب الجماعة المصرية شارة الإخوان للملك عبد الله، وألقى كلمة في هذه المناسبة(٤٠). وقد رعى الملك عبد الله افتتاح الجماعة لمركزها العام بتاريخ ١٩/ ١١/ ١٩٤٥(٤١)، وبالمقابل، يذكر هزاع المجالي في مذكراته "أن الملك عبد الله عندما زار مصر عام ١٩٤٨، خرج الإخوان لاستقباله وهتفوا له(٤٢).

يعلل الدكتور موسى زيد الكيلاني هذا العطف الملكي بالقول: "نظراً لتماثل القيم الإسلامية، وثانياً للموقف القوي الذي اتخذه الإخوان من الملك فاروق في القاهرة سنة ١٩٤٥ -١٩٤٦-١٩٤٧، فهذه الصدامية بين الإخوان والملك فاروق (وهو المنافس للهاشميين في الجامعة العربية) جعلتا الأمير عبد الله يتعاطف أكثر مع الإخوان المسلمين في الأردن"(٤٣). ووجد فيهم، كما يقول هاني حوراني "ضالته من أجل حماية الثقافة والتقاليد الإسلامية في مجابهة الحداثة، والخطر الشيوعي"(٤٤). ومن جهتهم فإن "الإخوان" الذين وضعوا المسألة الثقافية، والسلوك الديني في أولويات اهتمامهم، رأوا الكثير مما يقربهم، في هذا المجال من الملك عبد الله، ومما له مغزاه في هذا المجال ما يقوله موسى زيد الكيلاني "إن النقطة الرئيسية، أو النواة الأولى في الحركة الأصولية هي صراع الحضارة، والقيم. ونعتبر صرعنا مع إسرائيل صراعاً حضارياً وصراع قيم"(٤٥).

من هذا المعيار: القيمي، والديني، جرى تقارب الإخوان والملك عبد الله الــــذي كـــان بنظرهم "ممن يحفظون القرآن الكريم، وحريصين على المحافظة على الذوق العام، وعـــدم خدش الخلق العام في الشارع وفي المدرسة، وفي المحافظة على أن تكون المناهج الدراسـية التربوية منسجمة مع القيم الإسلامية"(٤٦).

٣- نشاط الجماعة بين ١٩٤٥-١٩٥٣:

في مطلع عام ١٩٤٥ تقدم أبو قورة، ومجموعة من إخوانـــه بطلـــب ترخيـــص لنشاطهم تحت مظلة جمعية إسلامية، تحت اسم "جماعة الإخوان المســـلمين" فوافقـــت الحكومة على شرعيتها وفقاً لقانون الجمعيات(٤٧)، وجاء في رد مجلس الـــوزراء "قـــرر مجلس الوزراء في جلسته المنعقدة في ٩ كانون الثاني ١٩٤٦ السماح للوجيه إسماعيل بـن البلبيسي وإخوانه السادة عبد اللطيف أبو قورة، وإبراهيم جـــاموس، وراشـــد دروزة، وقاسم المصري، وغيرهم بتأسيس جمعية في شـــرق الأردن تدعـــى جمعيـــة الإخـــوان المسلمين"(٤٨). وفي عام ١٩٤٧، انتخبت الجماعة هيئتها الإدارية (المكتب العام) مـــن تسعة أشخاص: الحاج عبد اللطيف أبو قورة (نائب الشعبة). وأحمد الطراونة (وكيـــل نائب الشعبة)، وبديع دروزة (أمين صندوق)، وممدوح الصرايرة (ســـكرتير)، ومســـلم النابلسي (مدير القلم)، وممدوح سبتي كركر (مراقب)، مع ثلاثة أعضاء آخرين(٤٩).

أ- منهجها الفكري ونشاطها التبشيري :

غلب على نشاط الجماعة، في مرحلة التأســـيس، الطـــابع الخـــيري-التضـــامني الاجتماعي و(الدعوة) إلى الإسلام القويم بوسائل سلمية ومشروعة، مما أضفـــى علـــى توجهاتها سمة الاعتدال والموادعة مع السلطات، ويفسر ذلك ضعف الطـــابع السياســـي للجماعة خلال هذه المرحلة(٥٠). فكانت أقرب إلى الجمعية الخيرية، أو الهيئة الإســـلامية العامة المعنية بالدعوة الإسلامية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٥١)، من هنا أتـــى

حرصها على العلنية التامة، وعلى أن تحوز على ترخيص مسبق عن أي نشاط تقوم بـــه، حتى على مستوى بناء أو استئجار مسكن جديد(٥٢). فالإخوان المسلمون نظـــروا إلى الإسلام كإيديولوجيا شاملة لمجالات الحياة كلها، واتجهوا إلى أسلحة المجتمـــع (الفـــرد، والجماعة) في طريقهم لتطبيق الشريعة، ويذكر روبير جاكسون، بهذا الصدد، أن"البنـــا" جمع بين طريقي الأفغاني، وعبده، بين طريق "الإصلاح عن طريق الحكم"، والإصـــلاح عن طريق "التربية" "ودمج بين الطريقتين، وأخذ بهما"(٥٣)، لكن الإخوان المعتدلـــين - ومنهم الأردنيون- ركزوا على الوجه الإصلاحي التربوي إذ ينبغي أسلمة المجتمع مـــن تحت أولاً، أي إصلاح الفرد، في الطريق إلى تطبيق الشريعة(٥٤)، فكان أكثر ما يـــؤرق (الإخوان) في الأردن "زحف القيم الغربية، وطُرز حياتها، نحو المجتمـــع الإســـلامي، إذ اعتبروا هذا جزءاً من مؤامرة مسيحية استعمارية، لتدمير المجتمع من الداخل"(٥٥).

فاتخذوا سبيلاً لأسلمة المجتمع: التربية، والدعوة، ومحاولة إدخال المجتمع في شـبكة واسعة من الجمعيات الخيرية، التضامنية، وإسماع صوتهم عبر المنابر المتاحة: الجمعيـــات، مقراتهم، وبصفة خاصة الجامع ويشير إبراهيم غرايبة الى أن أهمّ ما يؤطر برامج الإخـــوان هو شعار: "الفرد المسلم"، وهو شعار يؤكد أن الإصلاح يتم بإعداد الفرد وصياغته وفق برامج الدعوة الإسلامية. من هنا، أولى، الإخوان أهمية كبيرة لبرامج التثقيـــف والتربيـــة للأعضاء، والجمهور، في المساجد والحلقات التنظيميـــة، ويريـــدون أن يحققـــوا بهـــذا الأسلوب، النموذج الإسلامي للإنسان، والمواطن الصالح(٥٦). وكان الإخوان يستقدمون دعاة إسلاميين من مصر مثل: سعيد رمضان أو عبد الحكيم عـــابدين، وعبـــد الســـتار طويلة، ويجمعون الناس في مقراتهم أو في الجوامع للاستماع إليهم، ونزل المفكر الهنـــدي "أبو الحسن الندوي" في عام ١٩٥١ على الحاج عبد اللطيف أبو قورة، وألقى محاضرات في مقرات الإخوان(٥٧). وكان لهم تأثير، في هذه الفترة، على صحيفة "الجزيـــرة" الـــتي كان يصدرها تيسير ظبيان، فكانت تنشر على صفحاتها كلمات الشيخ حسن البنا وغيره من مفكري الإخوان(٥٨).

وساهم أبو قورة في تأسيس "جمعية الثقافة الإسلامية" التي أشرفت على "الكلية العلمية الإسلامية" وهي من أهم المدارس الخاصة في الأردن. وعمل في الجمعية ومدارسها أكثر من أربعمائة موظفٍ. وبلغت إيراداتها عام ١٩٩٢ أربعة ملايين دينار، وزادت نفقاتها عن المليون قليلاً[٥٩]. كما أنشئت في عام ١٩٥٢ "جمعية العروة الوثقى" الخيرية، التي شارك في تأسيسها الحاج عبد اللطيف أبو قورة، وهدفت إلى نشر الثقافة الإسلامية، وكان أهم مشروعاتها المشاركة في تأسيس "الجمعية الإسلامية لرعاية الكفيفات"، التي أسست لاحقاً عام ١٩٨٢[٦٠].

كان للجماعة نشاطات متعددة أخرى، كجمع تبرعات لمساعدة الفقراء وإنشاء مؤسسات تعليمية، مثل المدرسة الإسلامية في إربد، وأقامت مؤسسات ومشاريع اقتصادية: مطبعة، عقارات، شركات اقتصادية، لكن لا يستدل على نشاطات نقابية للجماعة، أو تحركات في أوساط العمال[٦١]. لكن كان من أهم نشاطاتها في مرحلة التأسيس، الاحتفالات والمحاضرات، وتحدث في إحداها الأستاذ عبد المنعم الرفاعي ممثل الملك عبد الله، وكانت احتفالاتهم ونشاطاتهم، التي تقام في مناسبات الهجرة النبوية، أو المولد النبوي، أو الإسراء والمعراج. تبدأ وتُختتم بالنشيد الملكي، تعبيراً عن علاقتهم التصالحية مع الحكم[٦٢].

انعكس التوجه التربوي (إصلاح الفرد والجماعة) للجماعة، على البرامج التثقيفية التفصيلية التي نضدها لأعضائها، في الرسالة التي سمتها "التعاليم"، والتي كتبها المرشد الأول للجماعة حسن البنا. وتحدد "التعاليم" معالم التربية الإسلامية بعشرة عناصر: "الفهم، الإخلاص، العمل، الجهاد، الطاعة، الثبات، التجرد، الأخوة، الثقة"، ثم تستنبط من هذه الأفكار العشر قائمة بثمانية وثلاثين واجباً يلتزم بها الأخ المسلم: كتلاوة القرآن الكريم، والالتزام بالصلوات والعبادات، واجتناب الكبائر والنواهي الشرعية، والمحافظة على الصحة الجسدية، والأخلاق الإسلامية، والوفاء، والشجاعة، والحياء، والخدمة العامة، والثقافة الواسعة، والاعتماد على الذات في الكسب، وتعلم المهن، والالتزام

بالعمل، وخدمة الثروة الوطنية، وإحياء العادات الإسلامية، والإكثار من الذكر والنوافل، والعمل على نشر الدعوة(٦٣).

تشهد المواثيق الكبرى التي صدرت للجماعة بين عامي ١٩٤٦-١٩٤٩ عن شعبة نابلس، والخليل، وبالأخص ميثاق القدس، الذي اعتبر الميثاق الأساسي لجماعة الإخـوان المسلمين في الأردن، على تأثر إخوان الأردن بالتوجهات العقائديـة للجماعـة الأم في مصر؛ وعلى نزوعها التبشيري والتربوي والتضامني، يتضح ذلك من الأهـداف السـتة الأساسية التي تبنتها الحركة:

١- الهدف التعليمي؛ لتنقية الإسلام بالرجوع إلى المبادئ الأصلية النقية، ومواءمة ذلـك مع متطلبات العصر الحديث.

٢- الهدف العملي، توحيد الدول الإسلامية ..

٣- الهدف الاقتصادي، تطوير العالم الإسلامي والتأكيد على التوزيع العادل للثروة.

٤- الهدف الاجتماعي؛ تشجيع الإحسان والزكاة، واستئصال الفقر والجهل والمرض.

٥- الهدف القومي، وذلك بغرس الروح الإسلامية القومية ..

٦- الهدف العالمي، جعل الإسلام أساساً لحضارة عالمية.

وقد تفردت شعبة القدس في تعريفها الهدف القومي على أنـه هـدف وطـني، وشددت على هدف تخليص فلسطين، وحماية الأرض العربية والإسلامية والسعي لتحقيق الوحدة العربية، والرابطة الإسلامية(٦٤). ولم تمنع معارضتهم لفكرة "القومية العربية" مـن تأييد الإخوان (نظرياً) للوحدة العربية، كنواة تنتج عنها الوحدة الإسلامية(٦٥).

ب- منهج الاعتدال :

لقد نهج (الإخوان) الأردنيون نهجاً معتدلاً في المجتمع الأردني، وفي علاقتهم مـع الدولة، فلم (يكفّروا) المجتمع، أو (يجهّلوه)، كمـا فعلـت الجماعـات الإسـلامية

الاعتراضية، وحسب قول الدكتور إسحق الفرحان، القائد الإخواني الأردني: "لا يجوز التقسيم الحدّي للمجتمع، فإما أن يكون إسلامياً أو جاهلياً، فهذا غير منطقي، فكون القوانين والأنظمة ليست متفقة تماماً مع الشريعة الإسلامية، فهذا لا يعطينا الحق في تكفير المجتمع"(٦٦). اكتفت "الجماعة" باعتبار المجتمعات العربية القائمة شعوباً مسلمة أصابها الانحراف، والتشويه، ولا بد من التعامل معها من منطق إصلاحي تربوي بهدف إعادة ارتباطها الكامل مع الإسلام عقيدة ومنهاج حياة(٦٧). وعلى هذا الأساس اختارت أسلوب الإصلاح التدريجي على صعيد بناء الفرد المسلم، أو على صعيد الإدخال التدريجي للشريعة في جسم القانون المطبق، يذكر الدكتور عبد اللطيف عربيات، الوجه الإخواني البارز، "إننا في الأردن وبحمد الله منذ بداية هذه المسيرة كان لنا موقف واضح ومحدد، اختلف عن النهج الذي اتبعه الكثيرون من أننا بدأنا نتحدث بلغة واضحة وهادفة وممكنة، مثل مطلبنا بالتوجه نحو تطبيق الشريعة الإسلامية بالتدريج"(٦٨).

وهكذا فحتى شعار التطبيق الفوري للشريعة، الذي تدور حوله المعارك، طوره الجماعة في الأردن إلى شعار: "نحو الشريعة الإسلامية، بمعنى أن يكون تطبيق الشريعة هدفاً يُسعى إليه بخطوات مرحلية"(٦٩)، منطلقة من توجه يعبر عنه كامل الشريف: "لا يجوز قتل مسلم بأي حال، والعنف يجرُّ البلاد إلى كارثة ويعطل نموها، وفي جميع الأحوال ومهما كان البلد الذي يتعامل الإسلاميون معه فإن فكرة العنف مرفوضة"(٧٠). وقد غاب عن الجماعة في الأردن أي نوع من أنواع التنظيم السري أو العسكري، على خلاف مثيلتها في مصر، وهي إشارة واضحة إلى عدم رغبة الجماعة بالقيام بأي عمل عدائي (عنفي) ضد النظام(٧١)، ولقد لخص الملك حسين في آب ١٩٩٦ أثناء حوادث الخبز، طبيعة العلاقة الهادئة بين النظام والجماعة، حين قال: "فطالما الالتزام بالوسطية هي حقيقة الإسلام، وجوهره. نحن مع هؤلاء الإخوة .. وهم معنا .. وفي الواقع ما كان لهم

يد فيما وقع (يقصد أحداث الخبز) .. وكنا مقدرين ارتقاءهم إلى مستوى المسؤولية كما كان شأنهم دائماً"[٧٢] .

جـ- الحامل الاجتماعي :

ربما ساهمت القاعدة الاجتماعية لجماعة الإخوان بهذا الاعتدال، فقد تميزت تلك القاعدة بطابعها المديني، وبغلبة فئات الطبقة الوسطى، والعاملين في مجال التربية والتعليم والأوقاف على أعضائها[٧٣] . وإذا اعتمدنا دراسة كوهن، حول قاعدتها الاجتماعية في الضفة الغربية، فإن ٤٠% من عضويتها كانوا تجاراً، وملاك عقارات، و ١٣% من أصحاب المهن الحرة، و ٦% ملاك أراضٍ في الريف ومزارعين، و ٢٠% طلاب، و ٢٠% مدرسين وموظفين، وأطباء، ومحامين[٧٤] . وقد حمل ثلاثة أرباع أعضاء "الهيئة الإدارية" في شعبة القدس والخليل لقب شيخ، أو لقب حاج، وكان الوضع مشابهاً في الشعب الأخرى، وقد ضمت الهيئات الإدارية أفراداً مرموقين في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية في الأردن، فقد ضمت شعبة نابلس في هيئتها الإدارية أفراداً من عائلة النابلسي والطوقان والمصري، وضمت في المناطق المختلفة مخاتير القرى والوجهاء المحليين، بالإضافة إلى المثقفين: المحامين والصيادلة والمدرسين والطلاب. وكان المشاركون في التعليم الديني والإرشاد من بين الفئات العليا لقيادة الجماعة، ثم يأتي بالدرجة الثانية مخاتير القرى وملاك الأراضي، وقد تضافرت هاتان المجموعتان وشكلتا القاعدة القيادية لجماعة الإخوان[٧٥] .

يقارن (ي. م. ميتشل) بين جماعة الأردن والجماعة الأم في مصر فيلاحظ أن الجماعتين استقطبتا معظم دعمهما من مسلمي الطبقة الوسطى إلاّ أن المصريين تميزوا عن الأردنيين في أن تركيب حركتهم تألف بأغلبيته من الطلاب وموظفي الحكومة، والمدرسين، والعاملين في المكتبات، والحرفيين بينما لم تشكل هذه الفئات سوى أقلية في جماعة الأردن[٧٦]، بالإضافة إلى ذلك، فإن جماعة الأردن لم تُظهر اهتماماً جدياً

بتنظيم الفئات المهنية المختلفة: العمال، المزارعين، والطـلاب والحرفيـين، والحركـة النسائية. وإن إعلانهم عن إنشاء "اتحاد عمال" برئاسة محمد النتشة لم يرَ النـور أبـداً. وكذلك الحركة النسائية، التي لم يرد ذكرها لديهم إلاّ في منطقة طولكرم(٧٧) . ويبـدو أن الجماعة لم تضم إلى صفوفها شخصيات كبيرة على الصعيد السياسي والاقتصـادي، وأن الذين انتسبوا من الفئات الوسطى، ثم ارتقوا اقتصاديـاً وسياسـياً تخلـوا عـن عضويتهم فيما بعد مثل: شفيق رشيدات أحمد الطراونـة، هـزاع المجـالي. أحمـد عبيدات(٧٨) .

د- التنظيم والعضوية :

تميزت الفترة التأسيسية، التي قادها عبد اللطيف أبو قورة، بالعمل العفوي علـى الصعيد التنظيمي، تُعرف به، ويُعرف بها، يرأس اجتماعاتها، ويتحدث باسمـها، وينفـق عليها من ماله، ومال أصدقائه، من غير أن يضع لها تنظيماً هيكلياً دقيقاً، لكن مع توسـع التنظيم شكل لها إدارة جماعية تُعرف باسم "المكتب العام"، دون أن يتخذ لنفسه لقـب "المراقب العام"(٧٩)، واقتصرت الروابط التنظيمية على شكل تجمعات إسلامية مفتوحـة، ولقاءات حرة، وأحاديث موجهة. وباستثناء لقاءات القيادات كـانت الاجتماعـات الأخرى يطغى عليها الطابع الطوعي للالتزام بمواقيتها. وغاب عن تنظيـم الجماعـة أي شكل سري، أو عسكري، و لم يبذلوا جهداً لتنظيم الفئات المهنية، أو العمالية، وبالمقـابل نشطوا ليوفروا مناخاً ترفيهياً لجذب أعضاء جـدد: دورات مختلفـة، مثـل الطباعـة، ونشاطات رياضية، وعروض مسرحية تاريخية ودينية، رحلات وحملات لمحـو الأميـة، والنشاط الكشفي(٨٠) . وكان لغياب البناء التنظيمي الدقيق أثره في التوسـع النسـبي للجماعة، فقد ضمَّت كل من أعلن عن رغبته في الانتساب إليها، فكانت أقـرب مـا تكون إلى الجمعية الخيرية(٨١) .

تحملت "الهيئة الإدارية" للشعب، مهمة العمل التنظيمي في المناطق، والمحافظات فكان لكل شعبة "هيئة إدارية" من صلاحياتها انتخاب رئيس الشعبة، الذي تتحكم في مدة ولايته قيادة الجماعة، وكان من المعتاد، أن يستمر لمدة طويلة في رئاسته للشعبة، التي تقوم بدورها بتنظيم نشاطات الجماعة في المنطقة، وقد شكل الكثير من الشعب فرقاً كشفية (الجوالة) يقودها ما سمي بـ"المدرب" أو "القائد"، وتخضع تلك المجموعات الكشفية المحلية، لقيادة كشفية "وطنية" يقودها قائد "الكشاف" الإخواني. إلاّ أنه من الملاحظ في هذه الفترة، أنه لم يكن هناك هيئات تتوسط وتنظم العلاقة ما بين الشعب ومركز جماعة الإخوان "المكتب العام"(٨٢).

بعد نكبة ١٩٤٨، وضم الضفة الغربية إلى الأردن، دمجت جماعة الإخوان في الأردن، في إطارها فروع الإخوان في الضفة الغربية، باستثناء "فروع الخليل"، وذلك بأمر من الملك عبد الله، الذي منع أيضاً تأسيس هذا الفرع من جديد، بسبب اشتراك أعضائه مع القوات المصرية في حرب ١٩٤٨، مما يُخشى أن يكون لهذا الفرع علاقة تعاضد مع المفتي الحاج أمين الحسيني(*) الذي كان مناوئاً لسياسة الملك عبد الله في الشأن الفلسطيني(٨٣).

أما عن الوضع المالي لجماعة الإخوان، في هذه الفترة، فلم يكن منظماً إذ كانت الضوابط المالية غير ملزمة للأعضاء، وكثيراً ما كانت الاشتراكات تأتي على شكل تبرعات شهرية أو سنوية، أو بالمناسبات(٨٤)، واعتمدت الجماعة في ماليتها على أربع طرق رئيسية: رسوم العضوية، وحملات التبرع، ومصادر بيع مطبوعاتها، وما تكسبه من نشاطاتها العامة(٨٥). إن الوضع الشرعي للجماعة، وطبيعة تنظيمها الفضفاض، في المرحلة التأسيسية، جعل من الصعب تقدير حجم عضويتها، مع أن "الكخن" يميل إلى تقدير عضوية الجماعة في الضفة الغربية، في هذه الفترة، بما يقارب (٧٥٠ – إلى ١٠٠٠) عضو(٨٦).

هـ- النشاط السياسي:

على الرغم من سيادة الوجه التضامني/ الخيري، والتربوي لجماعة الإخوان في الأردن، إلاّ أن أهدافهم الكبرى المتعلقة بضرورة الرجوع إلى شرع الإسلام، وإلى وحدة المسلمين، والدفاع عن مقدساتهم، جعلهم على تماس مباشر مع الشأن السياسي، فعندما جرت انتخابات المجلس النيابي الأول عام ١٩٤٧، لم يشتركوا باسمهم في الانتخابات، لأن (أبو قورة) رفض الاشتراك في المجلس باسم الجماعة قبل أن يشكل الإخوان أكثرية تمكنهم من إصدار التشريعات ذات الطابع الإسلامي، لكنهم ساندوا شخصيات قريبة من الإخوان، اشتركت باسمها الشخصي، في انتخابات ١٩٤٧ و ١٩٥١، ففي إربد ساندوا شفيق رشيدات. وفي الكرك هزاع المجالي، وأحمد الطراونة[٨٧]. الحدث السياسي الأهم الذي جذب الإخوان إليه، في هذه الفترة، هو المتعلق بالقضية الفلسطينية، ففي عام ١٩٤٧ أرسل الإخوان برقية إلى الهيئة العربية العليا لفلسطين -نشرتها صحيفة الجزيرة (العدد ١١٩٥، عام ١٩٤٧)- يعبرون فيها عن استعدادهم للمشاركة في أي مشروع لإنقاذ فلسطين[٨٨]. لكن حرب ١٩٤٨ شكلت البوابة الأوسع لانخراط (الجماعة) في العمل السياسي[٨٩]، إذ بادروا بتشكيل كتيبة من المتطوعين، بقيادة "رئيس الإخوان" (أبو قورة)، سُميت كتيبة أبو عبيدة، تمركزت في عين كارم، وجنوب القدس، حتى صورباهر، ويذكر بعض الإخوان أن كتيبتهم كان قوامها ٣٠٠ رجل، ولكن كثيراً من قادة الإخوان ممن شارك في الحرب، يقولون إن كتائب الإخوان كان قوامها/١٢٠/ رجلاً منهم مائة من الإخوان، وأبرز من ساهم في تموينها الحاج عبد اللطيف أبو قورة، وكان عبد القادر الجندي مسؤولاً عن حركات الإخوان العسكرية من قبل الجيش الأردني، ويتقاضى كل فرد من السرية سبعة دنانير من الجامعة العربية[٩٠]. وفي إربد، شكل الإخوان فرقاً من المتطوعين تهاجم المستعمرات اليهودية في شمال فلسطين، كما شكلوا (الجنة)

جمعت عشرة آلاف دينار لشراء السلاح ودعم المجاهدين. وسافرت مجموعة لشراء السلاح من الصحراء الغربية في مصر (وهم أحمد الخطيب، وأمين شقير، وعبد الرحمن أبو حسان) اجتمعوا بالمرشد العام حسن البنا، وقد شُحن السلاح عبر سيناء وسُلِّم إلى جيش الإنقاذ بقيادة القاوقجي(٩١).

تمسك الإخوان، بعد حدوث "النكبة" بهدف "تحرير فلسطين"، واعتقدوا أنه لكي يتحقق النصر فيجب العودة إلى الإسلام، وتطبيق أحكام الشريعة، فلم يختلفوا مع القوميين "نظرياً" عندما اعتبروا الوحدة العربية مطلباً أساسياً يسبق تحرير فلسطين(٩٢)، على الرغم من ظهور بوادر نفاذ صبر في وسطها الفلسطيني في نهاية الخمسينات وبداية الستينات، وهو ما عبر عنه رئيس شعبة نابلس: "يجب أن نتوقف عن انتظار حل لقضية فلسطين، يجب علينا أن نبني جيشاً لاستعادة حيفا ويافا"(٩٣). ساند الإخوان، أيضاً، تشكيل "الحرس الوطني" شبه العسكري، الذي بدأ تنظيمه على الحدود الإسرائيلية بعد ضم الضفة الغربية للأردن، من أبناء القرى الفلسطينية الحدودية. و لم يتشكك الإخوان بإخلاص "الحرس الوطني" وكانوا شديدي الحماس له، على الرغم من الإشراف الحكومي عليه، وحاولوا دائماً التأثير لتحويل الأموال الحكومية اللازمة لإعداده كما ساهموا في تحصين القرى المحاذية للحدود مع إسرائيل، وقدموا مساعدات مالية "للحرس الوطني"، وأرسلوا المدربين إلى القرى الحدودية(٩٤).

٤- الجماعة والمناخ الاجتماعي/ السياسي بعد النكبة :

لقد حدث تغير هيكلي نوعي في البنيان الاجتماعي-الثقافي الأردني، مع ضم الضفة الغربية، وقوّى في الوقت نفسه شأن الأردن وحساسية دوره الاستراتيجي، وتفاعلاته في محيطه العربي(٩٥)، وتصاعدت حرارة النشاط السياسي والفكري احتجاجاً على حقائق النكبة وإفرازاتها، وعلى ما أثارته من شكوك حول الأداء السياسي للملك عبد الله، وبقية الزعماء العرب. وزاد من الراديكالية السياسية للشارع الأردني، على

حساب الخطوط الإصلاحية، والمعتدلة، ففي حين استمرت "الجماعة" على اعتدالها، وثقتها برأس النظام، اشرأبت النزوعات التمردية الثورية في الأردن مما "فتح المجال واسعاً أمام نشاط الحركات العقائدية، باستثناء حركة الإخوان المسلمين، والقوميين السوريين"[٩٦]، ودفع الحياة السياسية الأردنية نحو تغيرات دراماتيكية. ففي خريف ١٩٥٠، في البرلمان الثاني الذي انتخب في ١٣ نيسان ١٩٥٠ واعترف بضم الضفة الغربية، أنشئت أول كتلة نيابية معارضة برئاسة الأستاذ سليمان النابلسي. وفي تشرين الثاني عام ١٩٥٠ طالب عدد من النواب، بتوسيع الحريات السياسية، وانتقدوا نشاط غلوب باشا آمر الفيلق العربي، ورفض النواب في أيار مشروع الميزانية[٩٧]. فصدرت الإدارة الملكية بحل المجلس، وقبل الموعد المحدد للانتخابات في ٢٠ تموز ١٩٥١ اغتيل الملك عبد الله.

على الرغم من تولي توفيق أبو الهدى (المعروف بولائه لبريطانيا) للحكومة التي أشرفت على انتخابات عام ١٩٥١ (المجلس الثالث)، فقد نجح في الانتخابات بعض أصدقاء سليمان النابلسي، كما نجح البعثيان عبد الله الريماوي (رام الله) وعبد الله نعواس (القدس)[٩٨]، ولم يتقدم الإخوان باسمهم إلى الانتخابات -كما ذكرنا- لكنهم دعموا أصدقاء لهم ترشحوا باسمهم الشخصي. وواجه توفيق أبو الهدى معارضة عاصفة في مجلس النواب، عام ١٩٥٢، وانسحب سبعة عشر نائباً مطالبين بإقالته من رئاسة الحكومة[٩٩].

بعد تنصيب حسين بن طلال ملكاً خلفاً لأبيه، عام ١٩٥٢، تولى فوزي الملقي رئاسة الوزارة، فباشر عمله في تخفيف القوانين الاستثنائية، ووقف ضد إدخال الأردن في الأحلاف الحربية، ودعا إلى إعادة النظر في المساعدة الأمريكية "النقطة الرابعة"[١٠٠]، وفي هذه الفترة صدر دستور ١٩٥٢ الذي فتح الطريق لتأسيس الأحزاب السياسية،

ولاعتماد الحياة البرلمانية، وساهمت وزارة "الملقي" في خلق نوع من الحرية، والليبرالية السياسية، سمح على إثرها بتشكيل الأحزاب، ومزاولة نشاطها بشكل علني ورسمي[١٠١]

كانت حقبة جديدة تطل على الأردن، وعلى العرب، مع صعود عبد الناصر، استجابت لها جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، بترتيب أوضاعها الداخلية، بدءاً من تغيير قيادتها، فدخلت في طور جديد.

ثانياً – الجماعة في مرحلة الغليان السياسي

معارضة موالية: ١٩٥٣–١٩٥٧ (بين مقاومة الناصرية والولاء للنظام)

دخلت الأردن في بداية الخمسينات مرحلة جديدة، دشنها الملك حسين بإصدار الدستور عام ١٩٥٢، الذي فتح الطريق للانتقال إلى الحياة البرلمانية، والديمقراطية، التي بقيت تتعزّز إلى أن جرى انقلاب القصر عليها ١٩٥٧، كانت وقتها الأردن، كما العالم العربي، قد دخلت تحت تأثير صعود الناصرية، الذي امتدت فاعليته بقوة حتى عام ١٩٦٧، ثم بعد ذلك بدأ الطيف السياسي يتغير تدريجياً. لقد تفاعل الأردن بقوة مع تأثيرات الناصرية في سياق مرحلتين من تطوره السياسي، المرحلة الأولى وتمتد بين عامي ١٩٥٣–١٩٥٧ عاش الأردن فيها متفاعلاً مع الحدث الناصري القومي، في ظل مناخ ديمقراطي مفتوح، أما المرحلة الثانية فقد امتدت من عام ١٩٥٧ إلى ١٩٦٧، كان الأردن يقاوم فيها الموجة الناصرية، في ظل الأحكام العرفية.

فرضت التغيرات الجديدة في الحياة السياسية الأردنية: (دستور ١٩٥٢) والانفتاح على الحياة البرلمانية، في خضم اندفاع الناس للفاعلية السياسية) نفسها على جماعة الإخوان، ودفعتها إلى إجراء تغييرات في صيغتها التنظيمية، وأساليب عملها، وطرائق تحركها السياسية، لتتكيف مع الوضع السياسي الجديد.

١- ترتيب البيت الداخلي: التنظيم/ الفكر/ السياسة

كان لا بد للجماعة من معالجة ثلاث مشاكل: أن تعالج المشاكل التنظيمية المتراكمة، وهيكلية القيادة، والتنظيم، وأن تسد الفراغ الفكري، وأن تحسم موقفها من المشاركة في اللعبة البرلمانية، ويبدو أن استبدال عبد اللطيف أبو قورة بـ(محمد عبد الرحمن خليفة) كان بمثابة الحلقة التي أمسكت بعمليات التغيير على الجوانب الأخرى.

أ- لم تعد العفوية التنظيمية التي سادت في مرحلة التأسيس تتلاءم مع ضرورة الفعالية التنظيمية، التي يفرضها منافسون سياسيون وحزبيون جدد، فضلاً عن الأزمة التنظيمية الحادة، التي مرت بها الجماعة، بسبب اختراق (نجيب جويفل) لتنظيم الجماعة، والذي كان أحد قادة "النظام الخاص" المتمردين على المرشد العام الثاني حسن الهضيبي في مصر، فأفسد جويفل علاقات إخوان الأردن فيما بينهم، مما سبب انتقال رئاسة الإخوان -كما يقول غرايبة- إلى محمد عبد الرحمن خليفة، للخروج من الأزمة، لأن الأخير لم يشارك في تلك الفتنة، فكان تسلمه للقيادة إنقاذاً للجماعة[١٠٢].

يجمع الباحثون على أن قيادة خليفة للجماعة دشنت مرحلة جديدة، في حياتها التنظيمية والسياسية "حرصت خلالها الجماعة على الدقة في التنظيم واختيار الأعضاء، وعلى التوجه الرأسي"[١٠٣]، وترك خليفة بصماته الشخصية على الحركة، وظل يشغل منصب المراقب العام للجماعة لغاية عام ١٩٩٤، ولقد أصرَّ أن تكون (بيعته) غير مشروطة بمدة محددة[١٠٤].

ب- كان من الضروري، أيضاً، ترتيب حلقات التنظيم الداخلي، وتجاوز صيغة "الجمعية الخيرية/ التضامنية"، والتقدم إلى صيغة الجماعة السياسية، فبادر خليفة إلى وضع أول نظام أساسي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن، في عام ١٩٥٣، يعتمد على النظام الأساسي لجماعة الإخوان في مصر، وعلى لائحته الداخلية، التي أُمرت عام

١٩٥١[١٠٥]. واعتبرت الجماعة نفسها بموجب هذا النظام الجديد، هيئة إسلامية عامة شاملة، وليست حزباً سياسياً، أو هيئة خيرية. وتجاوزت، بذلك، حدود وصلاحيات ومهام "الجمعيات الخيرية والأندية" وأصبحت هيئة إسلامية عامة[١٠٦]. يعطيها شرعية التحرك في دائرة واسعة من النشاطات الشعبية، وتقدمت الجماعة بطلب إلى الحكومة التي يرأسها آنذاك توفيق أبو الهدى، يساعدهم في ذلك أحمد الطراونة (وزير الزراعة آنذاك) وكان من قبل أحد قادة الإخوان فصدر قرار من رئيس الوزراء يسمح للجماعة بنشر دعوتها في المساجد، وفي الأماكن العامة وفي دور الجماعة، وبفتح فروع لها في جميع أنحاء الأردن[١٠٧].

برَّر محمد عبد الرحمن خليفة التغيُّر التنظيمي، والوظيفي للجماعة بالقول: "إن الدولة كانت ترسل بحكم القانون .. مندوباً للأمن ومندوباً للإدارة، ولا يعقد اجتماع عام مع الناس لمحاضرة أو غيرها إلا بموافقة الحاكم الإداري وقيادة الشرطة، وهذا لا يتماشى مع طبيعة نشر الدعوة، والتربية الإسلامية الصحيحة. فكان صدور قرار رئيس الوزراء بالسماح للجماعة بنشر دعوتها في المساجد، وفي الأماكن العامة، وفي دور الجماعة، تدار من قبل هيئات عامة بحرية تامة دون تدخل السلطات الأمنية إلاَّ في حالة وقوع ما يسبب مخالفة القانون"[١٠٨].

جـ- على الرغم من بقاء التوجهات والمهام التربوية والخيرية التضامنية لجماعة الإخوان، فإن بناءها التنظيمي الداخلي الجديد، وطريقة ترتيبها لعلاقاتها مع جماعة الإخوان (الأم) في مصر، يقربها من مفهوم الحزب السياسي الحديث، إلى حد أن الدكتور طالب عوض يشبه العلاقة التنظيمية بين جماعة الأردن، والجماعة في مصر، التي تحددها المادة الأولى من القانون الأساسي، بالعلاقة ما بين الأممية الشيوعية (الكومنترن) والأحزاب الشيوعية. فهناك قيادة عامة للجماعة، وهناك قيادات

للأقطار، أما تنظيم العلاقة بين الاثنين وفقاً للباب الخامس من النظام العام للتنظيم العالمي للإخوان فتتأطر ضمن ثلاث دوائر:

١- يجب أن تلتزم قيادات الأقطار بقرارات القيادة العامة (= المرشد العام، مكتب المرشد العام، مجلس الشورى العام).

٢- على قيادات الأقطار التشاور والاتفاق مع المرشد العام، أو مع مكتب الإرشاد العلم قبل اتخاذ القرار.

٣- الدائرة التي يحق فيها للقيادات التصرف بحرية ثم تُعلم مكتب الإرشاد العام(١٠٩).

فيما يخص هيكلية البناء الداخلي للجماعة، تشير المادة /١٠/ من القانون الأساسي إلى أن الهيئات الرئيسية لتنظيم الجماعة تتألف من:

١- المراقب العام : وهو أمير جماعة الإخوان في الأردن.

٢- المكتب العام : وهو الهيئة الإدارية العليا للجماعة.

٣- مجلس الشورى : وهو الهيئة العمومية للمكتب العام، وأعضاؤه من أهل الحل والعقد لجماعة الإخوان في الأردن.

٤- الشعبة : التنظيم المحلي (الهيئة الإدارية للشعبة).

ويحتل، هنا، المراقب العام، موقعاً هاماً في الهيكل التنظيمي، فهو أمير الجماعة، ورئيس المكتب العام ومجلس الشورى، ويبقى منصبه ما دام أهلاً له وينتخب مجلس الشورى بأغلبية مطلقة(١١٠). فهو في ألقابه، وفي موقعه من الترسيمة التنظيمية يبدو كصورة عن الإمام، أو الخليفة. ويتكون المكتب العام من المراقب العام ومن ستة عشر عضواً يُنتخبون من مجلس الشورى، الذي يتم اختيار أعضائه من قبل (الشُعب) أي الفروع، ومدة مجلس الشورى سنتان، ويعقد ثلاثة اجتماعات سنوياً، عدا الجلسات الاستثنائية(١١١).

يعرِّف القانون الأساسي للجماعة عضو الجماعة بـ"مسلم .. التزم بخط الدعوة منهجياً، ومادياً، وحركياً"[112]، فيشبه في مواصفاته ووظائفه عضو الحزب اللينيني، فهو لا يكفي أن يكون مؤمناً بالدعوة، أو حتى مشاركاً في نشاطاتها، بل يجب، أيضاً، أن يساهم مالياً، وسياسياً وحركياً وأن يكون خاضعاً للحياة الداخلية للجماعة/ الحزب. وما يؤكد هذه الحزبية هو مراتب العضوية التي تبدأ بالعضو المؤازر فالمشارك، ثم العضو الكامل[113].

د- يربط البعض بين استبدال أبو قورة بـ(الخليفة) بالظروف الناشئة عن استحقاق الانتخابات النيابية عام ١٩٥٣ التي رهن أبو قورة دخولها بتشكيل الإخوان للأكثرية البرلمانية[114]. فأتت استقالته بعد جدال في صفوف الجماعة حول المشاركة في الانتخابات، وكان جوهر موقفه لا ينصب على رفض مبدأ المشاركة، أو ضد مبدأ الانتخابات بل على مدى قدرة الجماعة على تحقيق أكثرية في البرلمان، تسمح لهم باستصدار تشريعات إسلامية، بينما الآخرون شددوا على ضرورة المشاركة في السلطة التشريعية، وفي الانتخابات، لتحويلها لمنبر للدعوة[115].

أعلنت (الجماعة)، منذ عام ١٩٥٤، أنها جزء من الجماعة الأم في مصر، بالإضافة إلى ارتباطها بالتنظيم العالمي للإخوان المسلمين. لكنها بقيت ملتزمة بهامش من الخصوصية، أتاحه لها النظام العام للتنظيم العالمي حسبما ورد في المادة /٤٤/ منه "أن لكل قطر أن يضع لنفسه لائحة تنظم أمر النشاط، وتتفق مع ظروفه مع مراعاة عدم تعارض أحكامها مع هذه اللائحة، ووجوب اعتمادها على مكتب الإرشاد العام قبل تنفيذها"[116].

٢- مدخل إلى نشاطها العام

كانت الفترة ما بين (١٩٥٣-١٩٥٧) زاخرة بالأحداث الملتهبة، والتحركات الشعبية الواسعة، وارتفع جَيَشان سياسي هائل، في خضم الرد الشعبي على هزيمة ١٩٤٨

المرة، وفي مواجهة سياسة الأحلاف، وتحت تأثير الصعود الطاغي لزعامة عبد الناصر، خاصة منذ عام ١٩٥٦، حيث شكل محوراً تتجاذب حوله (معه، أو ضده) الحياة السياسية الأردنية، والعربية. وقف الإخوان تتجاذبهم الخطوط السياسية المتنافرة والمتصارعة فهم إذا استطاعوا التوفيق نسبياً بين سياسة الولاء المعلنة للملك، والنقد الموجه إلى حكومته في كل ما يمس تقصيرها بحماية القيم الإسلامية، أو تعريب الجيش، أو ارتباطها بسياسة الأحلاف، فإنهم وبعد أن بلغ الاستقطاب السياسي ذروته بين الملك من جهة وبين الأحزاب القومية واليسارية التي استقطبها خط عبد الناصر، اختاروا، بدون تردد الملك، فعندما احتدمت الخطوط السياسية، إلى الدرجة التي لم تسمح بخطوط إصلاحية أو توفيقية، أو مستقلة وسطية، وضعت الجماعة نفسها، بالنهاية، في صف النظام يتنازعها خوف أكيد من انجرافها أمام التيار الناصري. وقد تسامحت السلطة الأردنية مع نقد الجماعة بالقدر الذي رأت أنه لا يؤثر على تعبئة القوى ضد الخصم الرئيسي: القوميين واليساريين، وطالما وجدت في هذا النقد نوعاً من التناقضات الثانوية المحتملة. وفي كل مرة اتخذت فيها إجراءات ضد عناصر الجماعة فإن هذه الإجراءات لم تصل إلى حد كسر العظم، وتركت الخطوط مفتوحة بينها والجماعة.

تعاملت الجماعة مع مؤسسة الحكم (الملكية) بلغة تصالحية باعتبار أن النظام الأردني، كما يقول القائد الإخواني إسحق فرحان: "يستند في شرعيته على الإسلام، والهاشميون من بيت النبوة، والعمل الإسلامي يدعو إلى تطبيق الإسلام، من هنا كانت نشأة العمل الإسلامي في الأردن ليست غريبة على النظام الأردني، وكان العمل الإسلامي ولا يزال من أهم عناصر الاستقرار في أردننا العزيز"(١١٧). ومن جهة أخرى، فقد حملت الجماعة مسؤولية النواقص على الإدارة والحكومة. فانتقدوا مظاهر التساهل الحكومي فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقي، مثل شرب الكحول، وجلب الراقصات، والسلوك المنافي للحشمة، وانتقدوا الحكومة لأنها لم تفعل شيئاً لإصلاح ما أفسده البريطانيون، في مجال التعليم، بعد استغنائها عن الأجانب بالمسلمين، واعترضوا، أيضاً،

عندما فرضت الحكومة سيطرتها على التعليم الديني، وذلك بإعلان قانون الوعظ والإرشاد عام ١٩٥٥ الذي اشترط أن تحظى التعاليم الدينية بالموافقة المسبقة من قاضي القضاة، وهو ما يتضمن وضع قيود على مناقشة الأمور الدينية في المسجد[١١٨]. فقد استمر الإخوان في التركيز على "الهوية الإسلامية" في مواجهة قيم الحداثة الغربية الوافدة، وانتقدوا الحكومة في كل ما اعتبروه انحرافاً منها، عن القيم الأخلاقية الإسلامية وحثوها على إصلاح نفسها، ولكنهم في الوقت نفسه، حذّروا في خطبهم في الاجتماعات الشعبية المناصرة للملك من الشيوعيين والبعثيين، وخاصة في أوقات الأزمات السياسية[١١٩]، وأيدوا إصدار الحكومة، عام ١٩٥٣، قانون مكافحة الشيوعية[١٢٠].

٣- مؤتمر القدس والتجاذبات السياسية

عقد الإخوان في الرابع من تشرين الثاني عام ١٩٥٣ اجتماعاً تقليدياً في القدس للاحتفال بليلة الإسراء والمعراج، حضره عدة وجوه إسلامية من دول عربية وإسلامية، توصل المؤتمر إلى قرار للاحتفال بهذا اليوم في القدس سنوياً، وأن تكرس هذه المناسبة لخدمة القضية الفلسطينية، وحاول الإخوان الاستفادة من هذا المنبر لنشر نفوذهم، ولإشراك المسلمين في الصراع من أجل فلسطين، ولتعزيز موقف الأردن على الساحتين الدولية والعربية، وللحصول على دعم لسيطرة الأردن على الضفة الغربية[١٢١] وانتُخب سعيد رمضان (الشخصية الإخواينة الملتبسة) أميناً عاماً للمؤتمر، وكامل الشريف مديراً لمكتب المؤتمر. لكن السلطات الأردنية عطلت اجتماعات المؤتمر الدورية، رغبة منها في السيطرة على مجمل الأحداث، والظواهر المحيطة، وأن لا تترك لأية ظاهرة حرية من الحركة يصعب السيطرة عليها فيما بعد. لكن بقي مكتب المؤتمر يشرف على جمع التبرعات من العالم الإسلامي، ثم ينفقها على مشاريع، كان من جملتها الإنفاق على تحصينات في أربع قرى مجاورة للقدس والخليل سلموها للجيش الأردني، وتزويد القرى

بالمياه، وبمواد لبناء تحصينات لها، كما أنفق المؤتمر حوالي أربعة عشر ألف دينار على ملابس وطعام أفراد "الحرس الوطني"[١٢٢] .

في معرض عدائهم وتنافسهم لعبد الناصر، عارض الإخوان في الأردن انعقاد "المؤتمر الإسلامي" عام ١٩٥٥ في مصر، وشجبوا حضور السيدة أم كلثوم فيه، واستخدموا هذا النقد ضد عبد الناصر، يراودهم الخوف من تحويله إلى منافس لمؤتمر القدس[١٢٣] . رفعت الحكومة حظرها على المؤتمر في حزيران ١٩٥٦، ويعود ذلك إلى كسب دعم الجماعة للسلطة في مواجهة تصاعد قوة القوى القومية واليسارية، وربما يعبر هذا عن رغبة الملك حسين في حشد تأييد الإخوان في البلاد العربية له في معركته المقبلة، المتوقعة، مع رئيس وزرائه ذي الاتجاه القومي. تم توزيع كتاب كامل الشريف "مهمة الحرب المقدسة" ممهورة بمقدمة كتبها الملك حسين، تعبيراً عن التعاون، والوئام بين الإخوان والملك[١٢٤]، وقد نقلت الصحف الأردنية نبأ دعوة فرع جماعة الإخوان بالقدس للقنصل السعودي ليكون ضيف شرف في احتفالات العام الهجري، تعبيراً عن تأييد الجماعة للتقارب السعودي الأردني الذي بدأ يظهر في أواسط الخمسينات[١٢٥].

استمرت الجماعة في الدعوة إلى مساندة "الحرس الوطني"، التي كانت إحدى مهام مؤتمر القدس، ومكتبة العام، وأصدر (محمد عبد الرحمن خليفة) كراساً بعنوان "نحن المنتصرين" اعتبر فيه الحرس الوطني أفضل من يضمن أمن البلد، والنصر على إسرائيل[١٢٦] .

٤- الإخوان والرئيس عبد الناصر

لكونهم جزءاً من الجماعة الأم في مصر. فقد شاركوا الأخيرة موقفها العدائي تجاه عبد الناصر، وشكل هذا العداء أحد نقاط اللقاء المهمة بين الحكم والجماعة في فترة خلافة عبد الناصر[١٢٧]، فإثر الصدام بين الجماعة المصرية وعبد الناصر في عام ١٩٥٤ شنت جماعة الإخوان في الأردن هجوماً شاملاً على عبد الناصر، واشتركوا

مع الإخوان المسلمين في الشام والعراق والسودان في مؤتمر بدمشق ندَّدوا فيه بعبد الناصر، واتهموه بمحاولة التخلص من اللواء نجيب، ومن الإخوان، ضمن مخطط لتصفية القضية الفلسطينية، ولإبرام معاهدة مع إسرائيل، وربط مصر بالإنكليز والأمريكان[١٢٨] . لقد أصبح نهج العداء لعبد الناصر عنصراً ثابتاً، قاراً في سياسة جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، أما حالات التأييد فهي حالات استثنائية، ونادرة، تنتهي بانتهاء (المناسبة)، ولم تراكم موقفاً إيجابياً تجاه عبد الناصر أبداً. فبعد إعلان عبد الناصر في ٢٦ يوليو ١٩٥٦ قرار تأميم قناة السويس، الذي اهتز له الشارع العربي فخراً وتأييداً، حاول الإخوان الأردنيون التوفيق بين عدائهم الثابت لعبد الناصر، وتأييدهم لقراره، ففصلوا بين المسألتين "مدحوا مصر لتأميمها القناة، واستمروا بالوقوف ضد عبد الناصر .. وما كان لذلك التناقض أن يذوب (أو أن يُفهم) بسهولة في التداول اليومي للأحاديث السياسية، حيث أن كراهيتهم لعبد الناصر طغت على حماستهم لتأميم قناة السويس. وكانت تختلف بطبيعة الحال عن الاتجاه الشعبي السائد في الأردن .. وقد شارك، بعد ذلك، أعضاء الجماعة في المظاهرات المؤيدة لتأميم القناة"[١٢٩] . لكن تلك السياسة المتأرجحة، ذات الوجهين، اختفت مؤقتاً وإلى حد كبير، خلال العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، لصالح الوجه المعبر عن التأييد "والمباركة الرسمية للرئيس المصري، على الأقل ما دامت بلاده تتعرض للهجوم"، وأرسلت جماعة الإخوان المسلمين بواسطة المكتب الإداري للجماعة بدمشق، في نهاية تشرين الأول ١٩٥٦، رسالة تأييد إلى عبد الناصر، وقد وقعها الشيخ مصطفى السباعي (دمشق) ومحمد الصواف (العراق)، ومحمد عبد الرحمن خليفة (الأردن)، وأكدوا أنهم لن يلتفتوا لمحاولة إسرائيل زرع الشقاق في العالم العربي بإطلاق إشاعات عن مطاردة عبد الناصر للإخوان، وأكدوا أن الشعب المصري عائلة واحدة خلف قائدهم[١٣٠] . وظهر منشور للجماعة في الأردن خلال تشرين الثاني عام ١٩٥٦، يساند ليس الشعب المصري بل قائده، ودعا إلى التطوع

لرد الهجوم على مصر. ولكن هذا الحماس لن يطول، فما إن هدأت المدافع، وانسحب الإسرائيليون، حتى شن الإخوان حملة جديدة على عبد الناصر، يتهمونه بارتكاب مجزرة ضد الإخوان عام ١٩٥٧، وأصدر المكتب العام للجماعة، في أيار ١٩٥٧ بياناً، في ذروة الأزمة بين النظام ووزارة النابلسي ذات التوجه القومي الناصري، يذكر فيه: "إن الفرعون الجديد (يقصدون جمال عبد الناصر) كان أجبن من أن يشن حرباً تحريرية كريمة ضد الغزاة الصهاينة في جزيرة سيناء، ولم يجد وسيلة لاستعمال الأسلحة المخزية إلاّ في حربه ضد الإخوان المسلمين"[١٣١].

٥- الجماعة والحياة السياسية الأردنية في زمن الغليان

أ- الاشتراك في انتخابات ١٩٥٤

في أواخر أيار ١٩٥٤ شكل قادة قوميون ويساريون جبهة هدفها إلغاء المعاهدة الأردنية - الإنكليزية، وسحب الضباط الإنكليز وعلى رأسهم غلوب باشا، وتخفيف القوانين الاستثنائية، ومنع الأردن من الدخول في حلف بغداد، فأعلنت حكومة أبو الهدى حل البرلمان وأغلقت جرائد المعارضة، وقامت باعتقالات واسعة. وأجرت بهذا الجو انتخابات برلمانية في ١٦ تشرين الأول عام ١٩٥٤[١٣٢]، تجاوز التزوير الحكومي في هذه الانتخابات الحدود المقبولة، فأعلنت قائمة (سعيد المفتي) مقاطعتها لها، مما تسبب بمظاهرات في عمان، ومناطق أخرى في البلاد، واصطدم المواطنون بالجيش[١٣٣]. لقد اشترك الإخوان في تلك الانتخابات بعد أن استقر رأيهم في ظل قيادة (خليفة) على شرعية العمل البرلماني، وأنه يمكن استخدامه كمنبر للدعوة، ومدخلاً للإصلاح التشريعي، ولنقل مشروعهم الفكري إلى ميدان الممارسة، إلاّ أنهم خاضوا تلك الانتخابات بأسماء أشخاص مستقلين، وكانت أول انتخابات خاضوها باسمهم هي انتخابات عام ١٩٥٦[١٣٤]، إذ دعموا في تلك الانتخابات، مرشح حزب التحرير الإسلامي أحمد الداعور في قلقيلية[١٣٥].

ب- ضد حلف بغداد

عندما بدأ العمل لحلف بغداد، أعلن عبد الناصر عن صفقة الأسلحة التشيكية، فكان على الكل في الأردن والعالم العربي أن يختار ويحسم أمره. اختار قسم من السياسيين في الأردن، وعلى رأسهم هزاع المجالي حلف بغداد، وشكل حكومة ليهيء الأردن لهذا الغرض، ووقف الشارع الأردني في الاتجاه المغاير، وتحول النابلسي وحزبه (الوطني الاشتراكي) عن فكرة الاتحاد مع العراق، إلى الدعوة الناصرية، يشاركه في هذا التوجه البعثيون والقوميون العرب(١٣٦)، كما أعلن الإخوان المسلمون بشكل واضح رفضهم لحلف بغداد، ومشروع أيزنهاور، وعبرت جريدتهم "الكفاح الإسلامي" عن هذا التوجه(١٣٧). وهاجموا سعي حكومة المجالي للانضمام إلى حلف بغداد. فاعتقل المراقب العام في عام ١٩٥٥، من جراء ذلك، ثم فرَّ إلى سوريا وبقي فيها لفترة وجيزة(١٣٨). لقد أجبرت الاحتجاجات الشعبية العارمة، ومن جملتها احتجاجات الإخوان، وزارة المجالي على الاستقالة بعد خمسة أيام من تشكيلها. ولعب غلوب باشا دوراً مهماً، في الضغط على البلاط الملكي لحل البرلمان، واعتقال قادة الحزب الوطني، والبعث. فعمَّت البلاد مظاهرات عنيفة أدت إلى صدامات مع "الفيلق العربي" واعتُقل حوالي ألفي شخص، وجُرح المئات، وعين غلوب باشا رئيساً للمحكمة العسكرية وأرسلت بريطانيا قوات إضافية للأردن(١٣٩).

طال شك الحكومة، في هذه الفترة، جماعة الإخوان المسلمين، التي شاركت في المداولات، وفي الأطر التنسيقية التي قامت بين الأحزاب المعارضة، وشاركت في الأعمال المناهضة لحلف بغداد(١٤٠). إزاء تصاعد مواقف المعارضة أصدر رئيس الأركان غلوب باشا (الإنكليزي) بياناً في نيسان ١٩٥٥ دعا فيه إلى تحديث المعلومات عن التنظيمات (التخريبية) المختلفة العاملة في البلد، على الرغم من أن البيان لم يذكر (الإخوان) بالاسم، إلاَّ أنه تضمن التأكيد على ضرورة مراقبتهم للتأكد مما إذا كانت أفكارهم لا

تتعارض مع مصلحة الدولة[١٤١]، فوضعت السلطات خطب يوم الجمعة، وخطب المراقب العام تحت المراقبة، ثم فرضت حظراً على محاضرات الإخوان الأسبوعية، واعتقل المراقب العام عدة مرات إلى أن تدخل الإخوان لإلغاء أمر اعتقاله[١٤٢]، لكن تلك المضايقات لم تمنع الإخوان من دعم الملك حسين "والإشادة بتمسكه بقضايا الوحدة العربية والإسلامية، ومساعدته في تحرير الوطن العربي من نير البريطانيين. وحملت مسؤولية مضايقة الإخوان وإغلاق مجلتهم "الكفاح الإسلامي" إلى الطاغوت البريطاني غلوب باشا"[١٤٣].

بموازاة تحرك الشارع الأردني بما فيه الإخوان والقوى القومية واليسارية، شكّل ما عُرف بـ"الضباط الأحرار" في الجيش الأردني قوة ضاغطة على الملك، من أجل طرد (غلوب باشا) فبدأت تظهر ملامح سياسية أردنية جديدة في بداية ١٩٥٦، بدأها الملك حسين بإقالة غلوب من الجيش في ٢١ آذار (مارس) ١٩٥٦. وأعقبها في ٢٣/ أبريل بإقالة قيادة عسكرية مشتركة مع مصر وسوريا، والسعودية، وعيَّن الملك بعدها قائد (الضباط الأحرار) علي أبو نوار قائداً للجيش الأردني في ٢٤ أيار/ مايو عام ١٩٥٦[١٤٤]. واكب هذا التطور انفراج سياسي لم يشهده الأردن من قبل، أو من بعد، في مناخ من التعددية السياسية فُتح فيها الطريق للانتخابات البرلمانية.

جـ- الإخوان وانتخابات المجلس النيابي الخامس (١٩٥٦)

تعتبر انتخابات ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٦، أول انتخابات حرة منذ حصول الأردن على الاستقلال السياسي. دعت برامج المرشحين من أغلب الاتجاهات، إلى إنهاء المعاهدة البريطانية-الأردنية، والتقارب مع مصر، وإطلاق حرية التعبير والصحافة. ولأول مرة جرت الانتخابات على أساس حزبي وفاز فيها الحزب الوطني الاشتراكي بأحد عشر نائباً، وكان عدد مقاعد المجلس في حينها أربعين مقعداً، كما فاز كل من الحزب الدستوري والحزب الشيوعي بثلاثة مقاعد، وحزب البعث بمقعدين

(شغل أحدهما عبد الله الريماوي)، وحزب التحرير بمقعد واحد. وفاز الإخوان المسلمون بأربعة مقاعد، أي ١٠% من مقاعد المجلس الأربعين(١٤٥). لقد خاض الإخوان الانتخابات باسم الجماعة لأول مرة، ورغم أن الجماعة "لم تملك زخماً شعبياً من جراء موقفها من عبد الناصر، وموالاتها للحكم فقد نجح لها أربعة مرشحين من أصل مرشحيها الستة"(١٤٦). وكان الفائزون هم محمد عبد الرحمن خليفة (البلقاء)، وعبد الباقي حجو (الزرقاء - المقعد الشيشاني)، عبد القادر العمري (إربد)، وحافظ التتشة (الخليل)(١٤٧). ومن الملاحظ في تلك الانتخابات، أن الوضع في الضفة الغربية كان ملائماً للتيار القومي واليساري. أكثر منه في شرق الأردن(١٤٨)، بينما نجد الإخوان يفوزون بمقعد واحد من أصل أربعة من الضفة الغربية (الخليل). ولم يفز للطرفين أي مرشح في مناطق البادية(١٤٩). التي كان نصف الجيش يتألف من أبنائها، ويدينبالولاء للأسرة المالكة(١٥٠).

د- الجماعة وصراع الهيمنة بين سلطتين

تم تكليف النابلسي بتشكيل الحكومة الجديدة، بعد أن فاز حزبه (الوطني الاشتراكي) بالكتلة الأكبر في المجلس، ولا سيما أن عدداً من النواب المنتخبين انضموا إلى حزبه، وكانت العلامة الفارقة في تشكيل الحكومة الجديدة، استلام القائد البعثي - آنذاك- عبد الله الريماوي وزارة الخارجية(١٥١). مما أوحى أن الأردن قد أصبح على سكة واحدة مع اتجاه السياسة السورية الملازمة لعبد الناصر.

واجهت حكومة النابلسي في أيامها الأولى العدوان الثلاثي على مصر، فأعلنت التعبئة العامة، وقطعت علاقاتها الدبلوماسية مع فرنسا، ومنعت الطائرات البريطانية من استعمال المطارات الأردنية، وسمحت بدخول وحدات من القوات السورية والسعودية والعراقية إلى الأردن(١٥٢)، وبقي توجه الحكومة، بعد صدّ العدوان، قائماً على الالتحام بنهج عبد الناصر، بينما استأنف الإخوان رغم تأييدهم لمصر ولعبد الناصر، أثناء العدوان

الثلاثي موقفهم المعادي لعبد الناصر فور توقف المدافع. لقد منحت جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، لأول مرة، الثقة بحكومة النابلسي(١٥٣) وطالب نواب الجماعة في برلمان ١٩٥٦ بإلغاء المعاهدة البريطانية، وطرد الإنكليز، ورفعوا شعار: ألغوا المعاهدة البريطانية. قولوا للإنكليز : اخرجوا .. كما وقفوا ضد مشروع أيزنهاور(١٥٤). أما وزارة النابلسي ذات التوجه القومي، فقد تضمَّن بيانها الوزاري، الذي نالت عليه ثقة المجلس، مطالب الإخوان مع جملة من التوجهات الأخرى، و لم تمضِ خمسة شهور من عمر هذه الوزارة، إلاَّ وتم إلغاء المعاهدة البريطانية-الأردنية (آذار ١٩٥٧)، وتم توقيع اتفاقية التضامن العربي مع سوريا ومصر والسعودية، التي يتم بموجبها دعم الحكومة الأردنية مالياً بحوالي ٢٦ مليون دولار كبديل عن المساعدات البريطانية(١٥٥)، ودمجت "الحرس الوطني" بالجيش الأردني، لتقوية النفوذ العروبي داخل الفيلق العربي، لأن الحرس الوطني "بأغلبيّته من الفلسطينيين الموالين لعبد الناصر، والاتجاه القومي"(١٥٦)، وأكدت حرصها على حرية المواطنين، وحرية تشكيل الأحزاب، والصحافة، وأعلنت عزمها على اتخاذ الخطوات اللازمة لتكوين الوحدة العربية(١٥٧).

لم تستطع الجماعة تجاوز عقدة بغضها لعبد الناصر، الذي رأت فيه أيضاً خطراً يعزلها عن قاعدتها الشعبية التي بدأت تتجه إليه، فلم تغفر للنابلسي ذهابه بعيداً في ناصريته، وفي تقويته لمواقع اليسار، والنزعات القومية الناصرية، بكل ما تحمله من اتجاهات (علمانية) لم تقبلها الجماعة قط. لقد رأت الجماعة، في النهاية، أن المستقبل السياسي للأردن أصبح في قبضة جماعات ما تزال تزداد قوّةً، بحيث بدا لها أن هذا المستقبل غدا بعيداً عن متناول سيطرتها أو تأثيرها، من هنا بدأ الإخوان يُظهرون تدريجياً تباعداً عن الوزارة، وعن القوى القومية، اليسارية التي تساندها. وكان الإخوان، في هذا، يتحركون على موجة واحدة مع مؤسسة الحكم (= الملك). فلم يكن الملك راضياً عما اتخذته وزارة النابلسي من إجراءات. والتي تجاوزت الحدود المقبولة لديه، كما رأى فيها محاولة للانفراد بالسلطة(١٥٨)، وغلب على الملك شعور جارف بأن نفوذه بدأ ينحسر

لصالح العناصر المعادية للغرب، والمتأثرة بشخصية جمال عبد الناصر(١٥٩). ولقد شارك الإخوان الملك بهذا الشعور، وإن من مواقع مختلفة. لقد ظهر إلى العلن، وللجميع منذ تشكيل النابلسي للوزارة، ازدواجية السلطة، وتجاذب النفوذ، وصراع الهيمنة بين القصر والحكومة البرلمانية. ولم يعد مقبولاً للأطراف النافذة ضمن هذا التجاذب العنيف، الحاد والمصيري، لأبطاله وللبلد، سوى الانخراط في تجاذباته، بعد أن ضاقت السبل على الأصوات المستقلة. فانساقت خطوات الإخوان تدريجياً واستقرت إلى جانب الملك، أو ورائه في وجه حكومة النابلسي، والشارع القومي، الذي يقف وراءها. يقول الحوراني "وجدت الجماعة نفسها إلى جانب السلطة في مواجهة الحركات السياسية القومية واليسارية، منذ مطلع الخمسينات يفسر ذلك، الصدام بين الإخوان وعبد الناصر في مصر، وهو صدام انعكس على الساحة الأردنية، واتخذ شكل استقطاب وصدام ما بين الإخوان ومعه النظام وبين الحركات والأحزاب القومية واليسارية، ولم يلبث أن تحول خلال أحداث ١٩٥٧ إلى انحياز سافر إلى جانب القصر، في المواجهة التي دارت بين حكومة النابلسي والأحزاب المؤتلفة داخلها" .

لقد ظهر منذ آذار ١٩٥٧، الاحتكاك في الشارع بين الإخوان والأحزاب القومية واليسارية، من خلال التظاهرات المتنافسة، لا سيما في الاحتفالات بمناسبة إلغاء حكومة النابلسي للمعاهدة البريطانية-الأردنية(١٦٠). وتعليقاً على هذه "الاحتكاكات المتنافسة"، تتهم جريدة "الكفاح الإسلامي" الناطقة باسم الإخوان وفي عددها الرابع عشر، آذار، ١٩٥٧، الشيوعيين بزرع "الفتنة"، وافتعال الحوادث مع الإخوان المسلمين، ويكتب محمد عبد الرحمن خليفة في العدد نفسه مقالاً بعنوان: "داء الفرقة" يغمز ضد الشيوعيين "الذين يستصرخون شياطينهم في خلق إشاعات ضد الإخوان"، ثم ينتقد ضمناً وزارة النابلسي والاتجاه القومي، "وفئة أخرى من الناس كنا أوليناها ودنا ومحضناها نصحنا وأحسنَّا بها الظنون كيف أجازت لنفسها أن تقف من قضايا الإخوان هذا الموقف المريب ؟ تشجع الاعتداء عليهم في المدارس والمجالس والشوارع وتتغافل عن حقهم عليها وما

أسدوه من خير إليها قاصدين بذلك صدع الشمل وتفريق الحق"[١٦١]. لكن بعد شهر من هذا التاريخ أي في نيسان ١٩٥٧، تحوّل تشهيرها العلني بعبد الناصر والشيوعيين، وغمزها المبطن للحكومة وللأحزاب القومية، إلى "انحياز سافر إلى جانب القصر في المواجهة المكشوفة التي دارت مع حكومة النابلسي والأحزاب المؤتلفة معها"[١٦٢]. ووقف الإخوان إلى جانب الملك عندما افتعل خلافاً مع وزارة النابلسي بسبب طلبها إقصاء عشرين ضابطاً موالين للقصر، فبدلاً من الاستجابة لطلبها أجبر الحكومة على تقديم استقالتها[١٦٣]، ولكن ما إن قدمت حكومة النابلسي استقالتها في ١٠ نيسان ١٩٥٧، وكلف الملك الدكتور حسين فخري الخالدي لتشكيل حكومة جديدة، حتى تداعت الأحزاب والكتل السياسية والبرلمانية إلى مؤتمر في نابلس، دعت فيه الحكومة الجديدة إلى التخلي عن الحكم، وعمت المظاهرات الصاخبة معظم المدن، فاضطرت حكومة الخالدي لتقديم استقالتها في ٢٤ نيسان ١٩٥٧[١٦٤]، وتحركت قوة عسكرية بقيادة معن أبو نوار ابن عم علي أبو نوار رئيس الأركان، فاعترضته إحدى كتائب البدو المؤيدة للملك وحاصرته، فعزل الملك علي أبو نوار عن رئاسة الأركان، وسمح له بالخروج إلى سوريا، وعين بدلاً عنه علي الحياري، الذي بادر، وترك أيضاً منصبه هارباً إلى سوريا[١٦٥]، فأعلن الملك الأحكام العرفية، وكلف إبراهيم هاشم بتشكيل الوزارة الجديدة، وأغلق الحدود، وأصدر قرار حل الأحزاب السياسية، وأغلق الدورة الاستثنائية لمجلس الأمة في ٢٨ نيسان ١٩٥٧[١٦٦]، فسارعت أمريكا بتقديم معونة مالية قدرها عشرة ملايين دولار له، ثم قدمت في تموز عشرين مليون أخرى، وكذلك فعلت بريطانيا[١٦٧]. وانطوت بذلك صفحة زاهية وصاخبة من عمر الديمقراطية في الأردن.

قبالة الاصطفاف المعارض للقصر، ولإجراءاته التي أرجعت الأردن في النهاية إلى قوانين حالة الطوارئ، لم تتردد جماعة الإخوان عن الاصطفاف إلى جانب الملك "فعقدت الاجتماعات الجماهيرية، دعماً للملك، ومدحت موقفه لصالح الإسلام، وهاجمت حكومة النابلسي في خطب أعضائها وندواتهم، حيث التقت مصالح الإخوان

مع نظام الحكم في مواجهة خصومهم من القوميين العرب والشيوعيين والبعثيين"(١٦٨).
وعندما أصدر الملك قرار حل الأحزاب نظمت اجتماعات جماهيرية دعماً للملك ولنظامه السياسي. ويعزو أحد الباحثين هذا الموقف "إلى إعجاب النابلسي بعبد الناصر غريم الإخوان في مصر، ولكونه أمين عام الحزب الوطني الإشتراكي، الذي أبدى تعاطفاً مع الشيوعيين، فضلاً عن غياب مفهوم التعددية السياسية عند الإخوان، وهو ما عبر عنه تعاطفهم مع قرار حظر الأحزاب وتأييده"(١٦٩)، ويحضرنا في هذا السياق قول أحد الباحثين "يمكن وصف علاقة الإخوان مع النظام في الأردن خلال فترة ما قبل عام ١٩٦٧ بالمعارضة الموالية"(١٧٠)، أما القائد الإخواني يوسف العظم، فيذهب في تفسيره لذلك بالقول: "وقفنا مع الملك لحماية أنفسنا لأنه لو تسنى لعبد الناصر دخول الأردن أو إقامة حكومة موالية له في الأردن، لقام بتصفية الإخوان مثلما صفاهم في مصر"(١٧١).

يمكننا تلخيص النشاط السياسي للجماعة في هذه الفترة (١٩٥٣-١٩٥٧) بالعبارة نفسها التي وصف فيها غرايبة صحيفة "الكفاح الإسلامي" الإخوانية "صدرت عام ١٩٥٤-١٩٥٧، وصدر لها أحد عشر عدداً، كانت معارضة بعض الأحيان للوزارات، ومؤيدة لمؤسسة الحكم "الملك"، وظلت على طول الخط معارضة لعبد الناصر وسياسته(١٧٢).

هـ- الوضع التنظيمي للجماعة :

حصد الإخوان تنظيمياً ما بذروه سياسياً، فقد انمكش تنظيم الجماعة في سياق معركتها السياسية مع التيار الناصري-القومي واليساري، وتقاربها مع النظام، وهو ما لاحظه الكخن من ضمور في شعبتي نابلس وجنين بعد عام ١٩٥٤. فيرى أن "السبب الرئيسي لفتور النشاط في هاتين الشعبتين، وغيرهما هو حملة التشويه التي شنها الإعلام الناصري على الحركة الإسلامية"(١٧٣)، وتراجع التأييد الشعبي والجماهيري، كما يشير غرايبة، منذ نهاية الخمسينات "ربما بسبب المد القومي واليساري الذي اجتاح الوطن

العربي، وبسبب جماهيريّة الرئيس المصري جمال عبد الناصر"[١٧٤]، وانخفض الإقبال على العضوية، وزادت عزلتهم الشعبية، ويلاحظ هذا التراجع في انتخابات اللجنة الطلابية الوطنية لعام١٩٥٧، والتي كانت تمثل الجمهور الطلابي، إذ لم يفز الإخوان بأي من المقاعد بينما فاز الشيوعيون بخمسة مقاعد والبعثيون بأربعة[١٧٥].

ثالثاً – نشاط الإخوان في ظل الأحكام العرفية والحرب الباردة العربية ١٩٥٧-١٩٦٧

أ- الإخوان في ظل الأوضاع السياسية الجديدة – المعارضة الموالية:

حافظت جماعة الإخوان على شرعية نشاطها العام بعد عام ١٩٥٧، لكن في ظل أوضاع سياسية مقفرة، يسيطر عليها قانون الطوارئ، وحل الأحزاب، وتعطيل الحياة السياسية، التي توارت خلف الأبواب الخلفية للمجتمع. فبقيت الجماعة الحركة السياسية الوحيدة التي تعمل في العلن ولها مقرّات ومكاتب علنية مشروعة، لأنها بالإضافة إلى كونها لم تشارك الأحزاب السياسية في المعارضة "غير السلميّة" -على حد تعبير إبراهيم غرايبة- فإنها لم تجند في عضويتها منتسبي القوات المسلحة، والأجهزة الأمنية، وخدمت السلطة في مواجهة خصومها السياسيين[١٧٦]. إلاّ أن العمل الحاسم في استثنائها من الحل هو موالاتها للدولة[١٧٧]، واشتراكها مع النظام في مواجهة عدو مشترك: الموجة الناصرية، في ظروف انقسمت فيها الحياة السياسية في المشرق العربي خاصة، وعلى النطاق الغربي عامة، بين الولاء للخطاب الناصري، والوقوف ضده. وقد انقسمت الحياة السياسية الداخلية للأردن على هذا الأساس من عام ١٩٥٦وحتى ١٩٦٧، إلا أنها عاشت هذا الانقسام حتى عام ١٩٥٧، في ظل اتساع الحياة الديمقراطية وعاشتها بعدها في ظل غيابها. لقد وصلت ثقة "مؤسسة الحكم" بالجماعة إلى حد أن الملك قد عرض على المراقب العام "محمد عبد الرحمن خليفة"، عن طريق رئيس الديوان الملكي آنذاك

الشريف حسين ناصر، أن يشكل حكومة في أوائل تموز، أي بعد أزمة وزارة النابلسي مباشرة، لكن خليفة اعتذر، لأن الجماعة لا تملك إمكانية تشكيل فريق وزاري[١٧٨].

طوال الحقبة الناصرية وجد الإخوان أنفسهم في قارب واحد مع النظام و لم يجد نظام الحكم -كما يقول موسى زيد الكيلاني- "إلاّ الإخوان المسلمين ليقفوا معه في وجه عبد الناصر في عامي ١٩٥٧و ١٩٥٨، كما وجد الإخوان أنه لا نصير لهم غير نظام الحكم .. فكانت زيارة جلالة الملك دار الإخوان وتبرعه لهم، وكانت العلاقة ودّية متبادلة بينهم خلال فترة الخمسينات وأوائل الستينات"[١٧٩]. لقد تم احتضانهم فعلاً من قبل النظام لأنهم يقومون -حسب عبد الكاظم- بوظيفة إيجابية في سياق عملية التوازن التي انتهجها النظام في علاقته مع القوى الاجتماعية. وقد عبر عن دورها الإيجابي هذا النائب الإخواني في البرلمان: "إن أمن الأردن واستقراره بنظرنا هو عبادة، والأردن مجتمع إسلامي، لا بد من المحافظة على أمنه واستقراره"[١٨٠].

لم يمنع تلاقي الطرفين أمام "الأخطار المصرية"، الإخوان المسلمين من إظهار خلافاتها مع الحكومة، فإذا كانوا قد أهملوا، أثناء الصراع، مع الأحزاب القومية واليسارية، عام ١٩٥٧ "موضوع اختراق الاستعمار الغربي السياسي والاقتصادي (والثقافي) للمنطقة، فإنهم بعد أن هدأت العاصفة عادوا إلى موقفهم السابق، وتم الإبلاغ من وقت إلى آخر، ابتداء من حزيران ١٩٥٨، عن هجمات الحركة على المستعمرين الغربيين"[١٨١]، وانصبت معارضتهم على محورين. الأول يتعلق بمسألة الهوية الإسلامية، والحفاظ على السلوك والقيم الإسلامية، أما الثاني فموضوعه علاقة الحكومة مع الغرب، والقضية الفلسطينية. وحرصت الجماعة أن لا يتعدى نقدها الحكومة أو الوزارة إلى "مؤسسة الدولة": القصر. و لم تذهب الخلافات بين الطرفين إلى حدود القطيعة، إذ "أن آليات تشابك المصالح بينهما وميراث التعايش المشترك، سمح بإعادة الصلات الحميمة، لأنهم كانوا عوناً للنظام في أعثر ما اجتازه من أزمات"[١٨٢]. عبرت الجماعة عن نقدها

واختلافها بطرق مختلفة، كالبرقيات، والرسائل، وفعاليات الاحتجاج، أو عن طريق مشاركة نوابها في حجب الثقة عن الحكومات المتتالية، كما في الأعوام ١٩٥٩، ١٩٦٠، ١٩٦٣. بالمقابل كانت السلطات تعطل، أحياناً، صحفها، ونشراتها. أو تقوم باعتقالات في صفوف قادتها، ولكن بالنهاية يحرص الطرفان على حصر الخلاف دون أن يتفاقم(١٨٣). على الرغم من أن حركة ١٤ تموز ١٩٥٨ في العراق أتت ضمن التداعيات السياسية التي أحدثتها وحدة سوريا ومصر في إطار "الجمهورية العربية المتحدة"، وفتحت الطريق أمام احتمالات وحدة العراق مع ج. ع. م، فإن الإخوان المسلمين عارضوا بقوة استدعاء الحكومة للقوات البريطانية تحسباً للأخطار، "ووصفوا الوزارة بالخيانة"(١٨٤)، وأرسل المراقب العام محمد عبد الرحمن خليفة برقية احتجاج إلى الملك بهذا الشأن، اعتقل على أثرها عدة أشهر(١٨٥). وتردّت علاقة السلطات مع الإخوان، مرة أخرى، عام ١٩٥٩، ربما بسبب حجبهم الثقة عن الحكومة في ذلك الحين، فجمعت السلطات العديد من الصحف والنشرات التي يصدرها الإخوان، واعتقل الذين يوزعونها، ورد الإخوان بهجوم على الحكومة، اعتبروا إجراءاتها تلك "محاولة من الاستعمار لتأخير حل القضية الفلسطينية"، فاعتُقل المراقب العام خريف ذلك العام(١٨٦).

على الرغم مما أظهره الإخوان من ولاء للقصر في المراحل العصيبة، فإن تأكيدهم على أن الشريعة يجب أن تكون الأساس الشرعي للدولة، وعداءهم لمظاهر التغريب، خلق دائماً "نوعاً من التوتر الخضمي بينهم والدولة"(١٨٧). احتج الإخوان على ما اعتبروه تساهلاً في الأمور الأخلاقية، حينما سمحت الحكومة في صيف ١٩٦٠، بتقديم عروض راقصة على الجليد في الأردن، فتم اعتقال المراقب العام مع عدة أعضاء آخرين(١٨٨). وعارض ممثلوهم في البرلمان ميزانية عام ١٩٦٠- ١٩٦١ لتمويل الإذاعة، بحجة أنها تبث برامج غير أخلاقية(١٨٩). إلاّ أن هذا (النقد) لم يذهب بالعلاقة مع السلطة، التي نظرت إلى تلك الاعتراضات كخلافات أو تعارضات ثانوية (= ثقافية) على ضوء صراعها الرئيسي (= السياسي) مع النظام الناصري، وتعبيراته الأردنية، وظلت

انتقادات الإخوان للحكومة، من خارج البرلمان أو داخله تنطلق من قاعدة الحرص على النظام، أي في شكل من النصيحة، أو في صورة لتطبيق القاعدة الشرعية "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". وهكذا لعب الإخوان في برلمان ٦٣ دور "المعارضة الموالية" أو ما عُرف في القاموس السياسي الأردني بـ"المعارضة البناءة" من داخل المجلس، فقد امتنعوا عن منح الثقة للحكومة، وأدلوا بتصريحات "تندد بالمساعدة الأجنبية، والاعتقالات الإدارية، مع ذلك تميّز البرلمان بالهدوء والرضوخ"(١٩٠).

ب- الالتحام بالمحور المحافظ في الحرب الباردة العربية: (الإخوان والقضايا العربية):

منذ عام ١٩٥٦، وقفت الجماعة مع التقارب الأردني السعودي لمواجهة ثقل المواجهة مع خط عبد الناصر الاستراتيجي، فدعت القنصل السعودي لحضور مؤتمر القدس الذي استعملته منبراً للهجوم على منهج عبد الناصر، وكرست الجماعة هذا الخط لديها مع تصاعد المجابهة مع عبد الناصر، وبالأخص مع قيام "الجمهورية العربية المتحدة" التي استقطبت الرأي العام العربي، الذي رأى أنها خلقت لأول مرة في تاريخ العرب الحديث، إمكانية وحدتهم. إن كراهيتهم لعبد الناصر وخشيتهم من تنامي قوته دفعهم إلى معارضتهم لها، وتطابق موقفهم عملياً مع موقف النظام ومعه الأنظمة التقليدية وفي مقدمتها السعودية، تعارض جذرياً مع الرأي العام للشارع الأردني. يتذكر موسى زيد الكيلاني متفاخراً بدور الإخوان في إعاقة استراتيجية عبد الناصر الوحدوية "لو لم يقف الإخوان المسلمون في وجه عبد الناصر لحكم عبد الناصر البلاد العربية، بالطريقة التي سماها، من المحيط الهادر إلى الخليج الثائر"(١٩١)، وعقدوا (مؤتمر القدس) للمرة الثالثة في شباط ١٩٥٩، في ظل تصاعد النوازع الوحدوية للشارع الأردني، وخصصوه للهجوم على النظام الناصري "مساهمين بذلك في خدمة المصالح الأردنية"(١٩٢).

في ظل انقسام "النظام العربي" بين الجمهورية العربية المتحدة، والمحور السعودي الأردني، وقف الإخوان في الصف الأخير، ووصفوا العربية السعودية "خاصة عام ١٩٦٠

بـ"حصن الإسلام"، ويظن آمنون الكخن أنه "علاوة على العلاقات العقائدية والسياسية التي ربطت العربية السعودية بالإخوان، فهناك إمكانية لتلقي الإخوان دعماً مالياً من الرياض"[193]. فعندما قام الانقلاب الجمهوري في اليمن على الإمام البدر، تلقى المساندة المباشرة من عبد الناصر، ووقفت السعودية والأردن في صف الإمام. أما الإخوان فقد عارضوا موقف عبد الناصر من انقلاب اليمن الجمهوري[194]، وأيدوا الحلف السعودي–الأردني الذي كُرِّس في "معاهدة الطائف" والموجه ضد عبد الناصر[195]، واستخدموا بعض المقتطفات من الصحف السعودية، التي وصفت عبد الناصر بالشيوعي الملحد، وطالبوا بالالتفاف حول الملك حسين، والملك سعود "حماة الأرض المقدسة"[196].

أثار تأييد السلطة للملكين، الفلسطينيين والأردنيين معاً، مما ساعد على انتزاع مناخ أكثر ديمقراطية، وفي انتخابات تشرين الثاني ١٩٦٢ انسحب عدد من المرشحين احتجاجاً على التأييد الرسمي للملكين في اليمن، وأعرب آخرون عن تأييدهم لإحياء الكيان الفلسطيني[197]. ودخل الإخوان الانتخابات مؤيدين للموقف الرسمي من أزمة اليمن، ومانحين بذلك دعماً للسلطة باشتراكهم في انتخابات قاطعتها الأحزاب المعارضة، ورغم ذلك فلم يفز من الإخوان سوى مرشحين، مما يدلّل على تراجع شعبيتهم[198]. لقد وصل دعم الإخوان للمحور السعودي الأردني درجة مساعدة السعودية في هدفها لعقد قمة إسلامية وتأسيس تحالف إسلامي، وعقد لهذا الغرض سعيد رمضان عدة اجتماعات مع مسؤولين سعوديين[199].

جـ- الإخوان وتطور العمل الفلسطيني: (١٩٥٧- ١٩٦٧):

دعا الرئيس عبد الناصر إلى عقد مؤتمر قمة عربي، معتمداً على سياسة وحدة الصف بعد فشل (ميثاق ١٧ نيسان) لإقامة اتحاد ما بين مصر وسوريا والعراق، وبعد ظهور خطر تحويل مياه الأردن من قبل إسرائيل، ومحاولة وقف التريف العربي في اليمن.

انعقد المؤتمر عام ١٩٦٤، والذي سهل على الأردن الخروج من عزلته، إلاّ أنه وضعه أمام تأسيس "منظمة التحرير الفلسطينية" التي قررها المؤتمر، والتي وجد فيها النظام تهديداً لنفوذه في الضفة الغربية(٢٠٠)، في ظل بروز المسألة الفلسطينية، ورعاية عبد الناصر "لمنظمة التحرير الفلسطينية" وزع الإخوان ما ادعوا أنه وثيقة سرية للخارجية المصرية تكشف تواطؤ عبد الناصر مع الأمريكان ضد الفلسطينيين (حول مسألة اللاجئين)(٢٠١)، لكن الإخوان بالمقابل تعاونوا مع الشقيري بناء على طلبه، مع أن هذا الأخير استبعدهم من الهيئة التنفيذية(٢٠٢). فعلى الرغم من اعتقاد الإخوان الأساسي، بأن تحرير فلسطين يمر عبر العودة إلى الإسلام، وعبر الوحدة، إلاّ أنهم عندما بدأ الحديث عن "الكيان الفلسطيني" في الستينات، اعتبروا هذا الكيان خطوة إيجابية، واقترحوا -حسب الكخن- تشكيل حكومة فلسطينية كخطوة على طريق التحرير(٢٠٣).

في موازاة تشكيل "منظمة التحرير الفلسطينية" كان قد بدأ التفكير منذ أواخر الخمسينات. بإنشاء منظمة (فتح) في أوساط الإخوان في غزة وكان من أبرز مؤسسيها الإخوانيون: خليل الوزير، صلاح خلف، سليم الزعنون، أسعد الفطايري، ومحمد العابدين، واستقطبت عدداً من الإخوان في الضفة الغربية، مثل رفيق النتشة، ومحمد يوسف النجار، وكمال عدوان، ومحمود عباس(٢٠٤). ولقد سبق ذلك ظهور الشعور بنفاذ الصبر في الوسط الإخواني الفلسطيني، وعبر عنه رئيس شعبة نابلس، عندما دعا إلى عدم الانتظار، لذا يعتقد الكخن "أن شريان هذه الوطنية الفلسطينية الذي تجري فيه دماء فتح كان له أصوله في الارتباط المبكر للرئيس عرفات مع الإخوان المسلمين"(٢٠٥)، ولقد نظر الكثير من الإخوان الأردنيين من أصل فلسطيني إلى فتح باعتبارها حركة إخوانية، وأن ياسر عرفات أخ مسلم، وكان لدى الإخوان المصرين والكويتيين نفس التصور، بينما كانت العلاقة بين فتح والإخوان الفلسطينيين (سيئة ومتوترة)، كما أن موقف الإخوان الأردنيين من حركة فتح كان يتسم حتى عام ١٩٦٧ "بالاستخفاف الشديد والتندر والتهوين من شأنها"(٢٠٦). ولقد اتصلت حركة فتح مع البعث الحاكم في سوريا

عام ١٩٦٤، الذي وجد فيها أداة تساعده في صراعه مع عبد الناصر، الذي كانت تواليه "منظمة التحرير الفلسطينية"[(٢٠٧)]. وفي ١١ تشرين الثاني عام ١٩٦٦، فجرت مجموعة من فتح لغماً، تحت سيارة عسكرية وقتل ثلاثة جنود إسرائيلين، فقامت إسرائيل بالهجوم على قرية السموع ودمرت واحداً وأربعين منزلاً، فقامت مظاهرات عنيفة في الضفة الغربية وشرق الأردن، وصل صداها إلى مجلس النواب، فحل الملك المجلس، وتعالت الأصوات، تُحمِّل عبد الناصر مسؤولية هذا الاضطراب-الفتنة[(٢٠٨)].

د- التراجع التنظيمي، والجماهيري:

لقد أُتيح للإخوان، في هذه الفترة، إصدار صحيفة شهرية (جريدة الصحف) من ست صفحات، ووزعت بشكل غير علني، كما أصدروا عام ١٩٦٠ جريدة المنار، التي أشرف عليها كامل الشريف، وأصدروا الكثير من النشرات، والمطبوعات التبشيرية[(٢٠٩)]. واستمروا في تعزيز نشاطاتهم التربوية والتضامنية (الخيرية)، فأقاموا جمعية المركز الإسلامي عام ١٩٦٣، التي وسعت نشاطها في أرجاء المملكة، وامتلكت الكثير من المستوصفات، والمؤسسات التعليمية، التي توسعت باستمرار مع الزمن. كما أنشؤوا مدارس ورياض أطفال في كثير من المدن[(٢١٠)]. وشاركوا في إنشاء وإدارة نادي اليرموك الرياضي والثقافي في عمان عام ١٩٦٧، وأسهموا في إنشاء "جمعية الثقافة الإسلامية الخيرية" في عمان عام ١٩٦٥[(٢١١)]، بالإضافة إلى جمعية العروة الوثقى الخيرية-عمان في العام نفسه، والجمعية الثقافية الإسلامية الخيرية عام ١٩٦٧[(٢١٢)].

لكن رغم هذا النشاط الاجتماعي المهم، "والعلاقة الإيجابية مع الحكم، وميزة الاستثناء، من حظر العمل السياسي الذي مسَّ القوىالأخرى، وعرَّضها للقمع والملاحقة، فإن الجماعة لم تترجمه إلى إنجازات ملموسة سياسياً وبرلمانياً ونقابياً"[(٢١٣)]. لقد تناقص عدد نوابها في المجلس إلى نصف ما كانوا عليه عام ١٩٥٦، وفاز لهم نائبان فقط، في انتخابات عام ١٩٦٣ (هما: يوسف العظم "معان" ومشهور الضامن "نابلس")،

وفي انتخابات عام ١٩٦٧ نائبان (يوسف العظم "معان" وحافظ النتشة "الخليل")[٢١٤].

وبقيت الساحة الجماهيرية، في هذه الفترة، للأحزاب القومية واليسارية، التي كسبت تعاطف الرأي العام الأردني، "مما أتاح لها التغلغل في النقابات والاتحادات العمالية والمهنية والطلابية، في الوقت الذي بقي الإخوان يراوحون مكانهم، ويُنظر إليهم بوصفهم حلفاء قريبين جداً من النظام"[٢١٥].

ومما يدل على العزلة الشعبية للجماعة، ما يرويه بعض الإخوان، من أن مظاهرات خرجت من نابلس، وجنين يوم إعدام سيد قطب عام ١٩٦٦، تؤيد عبد الناصر وتندد بالإخوان، واقتحم المتظاهرون شعبة الإخوان في جنين، واعتدوا على الموجودين، كما وزعوا الحلوى في نابلس ابتهاجاً بالمناسبة[٢١٦].

رابعاً – إخوان الأردن من هزيمة حزيران إلى أحداث أيلول عام ١٩٧٠

أبرزت هزيمة حزيران، وضعاً تراجع فيه عبد الناصر، إلى موقع دفاعي، رفع فيه شعار إزالة آثار العدوان، والعمل العربي المشترك، وظهر في الساحة العربية العمل الفدائي، والتطرف اليساري، مع بداية نمو الظاهرة الإسلامية. أما الساحة الأردنية، فقد شهدت حالة ازدواجية السلطة ما بين المقاومة الفلسطينية والسلطة الأردنية.

أ– الجماعة بين سلطتين:

لقد فرضت المقاومة الفلسطينية نفسها في الساحة الأردنية، بعد الهزيمة، وضياع الضفة الغربية ونزوح فلسطينيين جدد إلى الأردن، فنشأ واقع سياسي سمته الرئيسية إزدواجية السلطة، واستقطاب حاد ما بين السلطة والمقاومة، أضعفت القوى الوسطية، والإصلاحية وحولتها إلى قوى هامشية، وهذا ما ينطبق تماماً على جماعة الإخوان المسلمين بل تحولت الأحزاب القومية واليسارية الأردنية إلى تابع للمقاومة. وهمّش دورها أيضاً. وتصرفت "منظمة فتح على أنها بمثابة الحركة الوطنية في الأردن وعملت مع

غيرها من المنظمات الفدائية، على أساس كونها بمثابة المعارضة السياسية في الأردن، أو بديل عنها"[٢١٧]، وهو ما خلق، مع الأيام (عصبية أردنية) استفاد منها الملك حسين لتصفية حسابه مع المقاومة عام ١٩٧٠.

واجه الإخوان منافسين جدداً، وساد خطابهم -بما فيهم فتح رغم أصول قادتها الإخوانية- مفاهيم قومية علمانية، الوحدة الوطنية والقومية، حرب الشعب، فلسطين الديمقراطية، وغطت تلك الشعارات الشارع الأردني، وجذبته لتعطيه الفاعلية السياسية التي تعطّش لها دوماً. مما فرض على جماعة الإخوان تعديل سلوكهم وأساليبهم للتكيف مع الواقع الجديد المتحرك. فثار جدل طويل في صفوف الإخوان حول المشاركة في العمل الفدائي، وطغى على هذا الجدل الشعور بالمنافسة والإحساس بخطر التهميش، وقد عبر عن ذلك عبد الله عزام بشير: "الحق أن الدعوة (الإخوان) قصرت في ناحيتين: الأولى أنها تأخرت في التحرك للجهاد، سبقتها المنظمات العلمانية والقومية والشيوعية، التي يجمعها العداء للإسلام(!!)"[٢١٨]. والبعض ينتقد ويلوم النفس للتأخر في المبادرة، وترك ضربة البداية لأطراف أخرى، يقول ليث شبيلات: "علينا أن نلتزم الصدق الإسلامي في الاعتراف بأن السبب الرئيسي لنمو طروحات أخرى كان غيابنا المؤقت .. في وقت كان العمل الجهادي بعد ١٩٦٧ مفتوحاً"[٢١٩].

يمكن وصف جوهر الموقف من العمل الفدائي بالحذر، إن لم نقل الخوف. يشير عبد الله النقرش "أخذ الإخوان موقفاً حذراً من العمل الفدائي رغم انخراط بعض أفرادهم في صفوف حركة فتح"[٢٢٠]. واستقر رأيهم في النهاية على الاكتفاء بالمساهمة في العمل المسلح، من خلال أطر حركة فتح، من دون اللجوء إلى تطوير قاعدة عسكرية خاصة بهم[٢٢١]. مما يعكس عدم تحمسهم أصلاً لحركة المقاومة، إلى درجة أن بعض الإخوانيين يذهب إلى أن الخوف وحده من المنافسين الجدد، وليس الحماسة أو الاقتناع بجدوى العمل الفدائي، هو من وقف وراء اشتراكهم في معسكرات فتح، يقول الدكتور أبو

عزة: "الساحة الأردنية كانت تعج بالتنظيمات المسلحة التي كان أكثرها معادياً لهم، لذا كانوا يتوجسون شراً، ويخشون أن يتعرضوا للتصفية الجسدية على أيدي البعثيين والشيوعيين والناصريين، بيد أنهم استنكفوا أن يعلنوا هذه المخاوف، وحملوا بدلاً عن ذلك راية الدعوة إلى إنشاء قوة إخوانية مقاتلة مسلحة .. للجهاد ضد العدو الإسرائيلي"(٢٢٢).

ب- المشاركة المترددة:

أصبح موضوع "المشاركة"، مثار نقاش وخلاف، في المكتب التنفيذي ومؤتمر قادة الإخوان في الأقطار العربية، فدافع عن فكرة (المشاركة) الإخوان الأردنيون، والمصريون والكويتيون، واعترض عليها الإخوان الفلسطينيون (قطاع غزة)، بينما كان موقف السوريين والعراقيين واللبنانيين غير واضح(٢٢٣). والجدير بالملاحظة، في هذا الصدد، أنه رغم ما يقال من أن الإخوان في غزة والضفة الغربية، والأردن، بعد عام ١٩٦٧ قد خضعوا لقيادة واحدة، تحت اسم "الإخوان المسلمون في الأردن وفلسطين"(٢٢٤)، فإنه من حيث الممارسة التنظيمية، لا نجد ما يشهد على هذا الترابط التلاحمي، بالإضافة إلى تباين واضح في الآراء تجاه المشاركة، ولو الرمزية في المعسكرات الفدائية، فبينما وقف الإخوان الفلسطينيون يعارضون المشاركة، استقر الأردنيون على المشاركة رغم وجود معارضة من بعض القيادات الأردنية مثل (محمد أبو فارس) لفكرة "العمل العسكري من خلال "فتح"، ولا يؤمنون بجدوى مثل هذا العمل"(٢٢٥). شارك الإخوان عبر (فتح) في إقامة ثلاثة معسكرات فدائية، كان يعمل ضمنها في أواخر عام ١٩٧٠، حوالي مائة وثمانين شاباً متفرغاً، بالإضافة إلى متطوعين خلال فترات متقطعة، وأشرف عليها مجموعة من الإخوان المصريين، وشارك فيها، سودانيون، وأردنيون، وفلسطينيون، وسوريون من جماعة مروان حديد، مثل عبد الستار الزعيم أحد قادة "الطليعة المقاتلة" لاحقاً في سوريا. وقد نفذ الإخوان عدة عمليات أشهرها عملية مشروع "روتنبرغ"،

وتدخل فيها الجيش الأردني لإنقاذ جرحى الإخوان، واستشهد في تلك العمليات عدد من الإخوان من أقطار عربية مختلفة[٢٢٦].

جـ- الحياد في الموقف الصعب:

عندما حزم الملك حسين أمره على تصفية الوجود العسكري للمقاومة الفلسطينية، وإنهاء ازدواجية السلطة لصالحه "آثرت الحركة (جماعة الإخوان) أن تقف على الحياد"[٢٢٧]، واستمرت الجماعة بعدها "في التعايش السلمي التساندي مع النظام"[٢٢٨]. بل يذهب بعض الباحثين إلى أنهم اصطفوا مع النظام، يقول ليونارد روبنسون: "إن الإخوان ساندوا الملك حسين في ثلاث محطات فاصلة : صراعه مع حكومة النابلسي عام ١٩٥٧، وصراعه مع منظمة التحرير عام ١٩٧٠، وصراعه مع سوريا في بداية الثمانينات"[٢٢٩]. وإن ما يعطي لهذا التفسير وزناً وثقلاً، كما يشير إلى ذلك إبراهيم غرايبة، هو الموقف المتفرج الذي اتخذته الجماعة أثناء تصفية المقاومة، وانسحابهم فيما بعد من العمل الفدائي، ثم تولي إسحق فرحان -القائد الإخواني- الوزارة في حكومة وصفي التل، التي تشكلت في ١٩٧٠/١٠/٢٨، أي عشية تصفية حركة المقاومة، واستمر في وزارة اللوزي (١٩٧١/١١/٢٩) وفي حكومة زيد الرفاعي (٢٦/٥/ ١٩٧٣) إلى أن استقال ١٠/١١/ ١٩٧٣. ويذكر إسحق فرحان أنه استشار أعضاء المكتب العام للجماعة كلاً على حدة، ولكن لم يبلغه أحد رأيه بالرد، وفيما بعد جمدت الجماعة عضويته[٢٣٠].

خامساً - الجماعة في مرحلة انحسار العمل السياسي

من ضرب المقاومة إلى انتفاضة معان: (١٩٧٠- ١٩٨٩)

بعد إخراج المقاومة ورموزها، وانحسار الحالة السياسية الصاخبة، المليئة بالاحتمالات لصالح السلطة الأردنية، وجَّه الإخوان جهودهم الرئيسية نحو العمل

الخيري/ التضامني، والتربوي داخل المجتمع الأهلي، مستفيدين من موقفهم الإيجابي من السلطة، أو على الأقل الحيادي من الصراع، بفضل الصلات التي لم تنقطع مع المجتمع الأهلي، ودورهم الإيجابي في تجسير العلاقات الفلسطينية-الأردنية الأهلية في السبعينات (٢٣١).

وبنتيجة المتغيرات التي أعقبت حرب تشرين عام ١٩٧٣، واعتراف قمة الرباط بمنظمة التحرير ممثلاً شرعياً وحيداً للشعب الفلسطيني، أنشأ الملك حسين مجلساً وطنياً استشارياً عام ١٩٧٨، ومدَّد لهذا المجلس ثلاث مرات متتالية، وتمثلت فيه كل الاتجاهات الفكرية-السياسية ومن جملتهم الإخوان(٢٣٢). وأتت الطفرة النفطية التي أعقبت حرب تشرين، لتساهم في إعادة ترتيب الوضع الاجتماعي الأردني، عبر تدفق المساعدات الخليجية للسلطة، وتدفق الدولار عبر العمالة الأردنية في الدول الخليجية. التي استوعبت أعداداً كبيرة من خريجي الجامعات، فشهد الأردن تطوراً عمرانياً وبنيوياً كبيراً، وزاد سكان المدينة على حساب الأرياف والبادية، وحدث تبدل في البيئة الاجتماعية، وفي نمط الاستهلاك(٢٣٣)، وساهم ذلك في تغيير الميول السياسية والاجتماعية باتجاه الموقف الإصلاحي، أو الديني، ولا سيما بعد انهيار التجربة الناصرية، وانكشاف الثغرات الكبيرة في بناء "الأنظمة التقدمية" لا سيما فيما يخص الديمقراطية، وتهميش دور الشعب، لصالح "إنجازات" وهمية. وبروز نشاط الإسلاميين في الساحة العربية في نهاية السبعينات، وبداية الثمانينات: مصر، سوريا، الجزائر، العراق. ثم صعود "الثورة الإيرانية" مع تأثيراتها. كل هذه العوامل أمدت الإخوان بالقوة، وخلقت مناخاً ملائماً لتطورهم، ونموهم على حساب الاتجاهات الأخرى.

أ- نشاطها الأهلي:

كرَّس الإخوان جهودهم، في هذه الفترة، لزرع مؤسسات خيرية واجتماعية وتربوية وصحية، تغلغلوا بواسطتها في الوسط الاجتماعي، وامتلكوا إمكانيات تنظيمية

ضخمة[٢٣٤]، فقد توسعت (جمعية المركز الإسلامي)، الـتي تأسست عـام ١٩٦٣، ومارست نشاطاتها في جميع أنحاء الأردن، باستخدام شبكة من المؤسسـات الصحيـة، والتعليمية، التي من أهمها "المشفى الإسلامي" في عمان الـذي تأسس عـام ١٩٨١، والمشفى الإسلامي في العقبة. والكثير من المستوصفات في عمان والزرقـاء، وفي مخيـم الزرقا، وحطين، وجرش .. وكلية المجتمع الإسلامي في الزرقاء التي تمنح شهادة الدبلـوم في مجموعة من التخصصات، وكذلك فقد بنت الكثير من المدارس ورياض الأطفـال، في عدة مدن[٢٣٥].

وأحدث الإخوان "جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية" عام ١٩٧٨، ترأسـها الدكتور إسحق فرحان، واهتمت بالدراسات الإسلامية، إلاّ أنها -كما يشير غرايبـة- أهملت العمل الفكري الإبداعي، لصالح إعادة إنتاج وطبـع المؤلفـات التراثيـة[٢٣٦]. بالإضافة إلى تأسيسها، أو اشتراكها في تأسيس عدة دور نشر (مؤسسة الرسـالة، دار البشير، مؤسسة دار الفرقان) لمواكبة رواج الكتاب الإسلامي، في نهاية السبعينات[٢٣٧]. بالإضافة إلى ما أنشأته من مشروعات خيرية لرعاية الفقراء والأيتام، كمركز الخياطة، أو التريكو، وصندوق المريض الفقير، لإعانة الفقراء المرضى[٢٣٨]. لكن -كمـا يلاحـظ غرايبة- أن تلك المشروعات لم تندرج في إطار مشروع متكامل، تندمـج أعمالهـا في منظومة أعمال واحدة، فظلت تُدار باستقلال تام عن تأثير خط الإخوان، وسيطر عليـها مجموعة من القادة الإخوانيين، تحكموا في إدارتها ووظائفها الإشرافية برواتب مجزية، أمـا نقطة الضعف الكبرى الأخرى، التي عانتها، بالتحديد، مؤسساتهم الصحيـة الكـبرى فتكمن في أنها "لم تخدم سوى أقلية من المجتمع وهي الفئة المقتدرة والغنية مالياً، الـتي لا يحتاج أفرادها أبداً للعمل الخيري والتنموي، وهي مسألة تدعو إلى التساؤل والاستغراب، إذ كيف يوضع عشرات الملايين من أموال الوقف والتبرع لخدمة الأغنياء والمقتدريـن، ويُحرم من أثر هذه الأموال وريعها معظم فئات المجتمع المحتاجة ؟!"[٢٣٩]

في كل الأحوال، ساهمت تلك المؤسسات والتوظيفات في توطيد مواقع الجماعة في المجتمع الأهلي، وكان قد ساعدهم في ذلك ارتقاء الكثير من الشخصيات الإخوانية إلى مواقع رسمية، ووظائف عامة مهمة، سخروها لخدمة أهداف الجماعة، فعلى الرغم من أن الجماعة لم تشارك (رسمياً) في الحكومات المتعاقبة، باستثناء حكومة بدران عام ١٩٩١، إلاّ أن أعضاءها اشتركوا بصورة فردية في عدة حكومات، في النصف الأول من السبعينات، وأوائل الثمانينات، وذلك للتقارب المتبادل ما بين السلطة والإخوان، ووصل عشرات القياديين منهم إلى مراكز مرموقة في مختلف الوزارات والدوائر الرسمية، وخدموا الجماعة كلٌّ في منصبه. فقد شارك الدكتور إسحق فرحان في عدة وزارات، فقدم الكثير من فرص التوظيف لأعضاء الجماعة، وأرسل الكثير منهم في بعثات جامعية، عندما كان رئيساً للجامعة الأردنية، كما تقلد القيادي الإخواني عبد خلف داودية منصب وزارة الأوقاف عام ١٩٨٤، وخدم الإخوان بنفس الطريقة(٢٤٠).

ب- تقدم موقعهم الاجتماعي-السياسي:

لم تكن الحركة الإسلامية "في الأراضي المحتلة قبل السبعينات تحظى بوجود سياسي هام، لكن منذ أواسط السبعينات، وحتى اليوم ازداد نفوذها في نمو مستمر"(٢٤١)، هذا الحكم الذي أصدره الدكتور أبو عمرو على وضع الإخوان في الضفة والقطاع، ينطبق تماماً على حال الإخوان في الأردن، الذين تناسب انتشارهم مع انحسار وتراجع نفوذ المقاومة الفلسطينية وشعبية الأحزاب والقوى القومية واليسارية. أحرز الإخوان مكاسب انتخابية في الاتحادات والجمعيات الطلابية والمهنية، منذ منتصف السبعينات، لينهوا الاحتكار التقليدي القومي-اليساري لقيادة تلك الاتحادات(٢٤٢)، ففي عام ١٩٧٤ تصدر الاتجاه الإسلامي اتحاد طلبة جامعة الأردن لأول مرة، بعد ما كان يقوده القوميون واليساريون وعندما حلّت السلطات الاتحاد واستبدلته بجمعيات طلابية للكليات والأقسام "ظل الإخوان والاتجاه الإسلامي مسيطراً على هذه الجمعيات ...

ووصلوا إلى قيادة معظم الاتحادات والجمعيات الطلابية في الجامعات والكليات. وحققوا نجاحات محدودة في انتخابات نقابات المهندسين والأطباء والمحامين"[٢٤٣]. فقد بقي للاتجاه القومي-اليساري مواقعه القوية في الاتحادات الأخيرة، ويذكر جمال الشاعر أنه حتى في انتخابات نقابة الأطباء عام ١٩٨٠، والتي تحالف فيها الإخوان وبعث العراق، فإن المستقلين ويساريين غير ملتزمين، والشيوعيين فازوا في تلك الانتخابات[٢٤٤]. بدأ الإخوان يسجلون تقدماً، أيضاً، في المجالس البلدية، إذ انتُخب أحمد الأزايدة رئيساً لبلدية مأدبا عام ١٩٨٠، وجدد انتخابه في عامي ١٩٨٤ و ١٩٨٨، كما انتُخب الدكتور عبد الرزاق طبيشات (من مؤيدي الإخوان) ثلاث مرات متتالية ما بين (١٩٨٠-١٩٩٠)، وانتُخب الإسلامي المحامي عبد الرؤوف التل رئيساً لبلدية إربد عام ١٩٩٥[٢٤٥].

جاءت الانتخابات النيابية التكميلية لملء ثمانية مقاعد شاغرة في مجلس النواب الأردني عام ١٩٨٤، لتعطي دليلاً على تنامي نفوذ الإسلاميين وخروجهم من عزلتهم، حيث فاز الإسلاميون بثلاثة مقاعد من أصل ثمانية مقاعد شاغرة. وتصدر ذلك الانتصار تقدم مرشحهم في عمان على منافسه بنسبة اثنين/ على واحد[٢٤٦]. كان اثنان من هؤلاء الإسلاميين من جماعة الإخوان (= أحمد الكوفحي - إربد - ود. عبد الله العكايلة - الطفيلة) والثالث صديق الجماعة ليث شبيلات (عمان)[٢٤٧].

جـ- الاحتواء الداخلي للتيار المتشدد:

ظهر في إطار ما سمي (بالصحوة الإسلامية) في نهاية السبعينات تيار تكفيري اعتراضي، انشق في بعض الأقطار عن جماعة الإخوان المسلمين، استلهم أطروحات سيد قطب وتفسيراته الجهادية لمفهوم الحاكمية، والذي ذهب إلى حد تكفير المجتمع والدولة. ولم تسلم جماعة الإخوان في الأردن من التأثر بهذا التيار لكن "من دون أن يؤدي إلى انشقاقات أو جماعات جديدة"[٢٤٨]. لقد ظهر اتجاه في الجماعة الأردنية في السبعينات، يقوده د. عبد الله عزام استلهم أفكار سيد قطب، وعمل على تنمية اتجاه جديد في

الجماعة، اتخذ أساليب مختلفة لنشره في وسط جماعة الإخوان، فنظم برامج تربوية، وأقلم المخيمات التربوية والتدريبية، وعمل في المساجد بكثافة، وفي عام ١٩٧٨ انتُخب في عضوية المكتب العام شخصيات تعبر عن التيار المتشدد، مثل الدكتور محمد أبو فارس، والدكتور همام سعيد، إلاّ أن الجماعة، وضعت مناهج تثقيفية جديدة استبعدت منها معظم مؤلفات سيّد قطب(٢٤٩).

لعل انتصار الخميني، وتعاون جماعة الأردن مع (الطليعة المقاتلة) للإخوان المسلمين في سوريا، وهي التيار الاعتراضي التكفيري في الإخوان المسلمين السوريين. قد سمح لتيار الشباب المتشدد بتوطيد مواقعه في جماعة الأردن، لذا لم يأت عام ١٩٨٢ حتى تبلور في الجماعة (اتجاهان فكريان وتنظيميان) الأول منفتح على التفاعل مع المجتمع والحوار مع الحكومات والاتجاهات والقوى السياسية، والمشاركة في تنمية المجتمع وبنائه، انطلاقاً من عدم تكفير المجتمع والدولة وكان من ممثلي هذا الاتجاه ورموزه: يوسف العظم، وأحمد الأزايدة، وإسحق فرحان، أما الاتجاه الآخر فينطلق من اعتبار المجتمع القائم مجتمعاً (جاهلياً) لذا يدعو إلى تجنب الشباب على أساس التربية الإسلامية بعيداً عن العمل العام الذي لا يتعدى دوره "ترقيع كيانات الجاهلية" على حد تعبيرهم. وقد وقف كلٌّ من المراقب العام محمد عبد الرحمن خليفة وقادة آخرون مثل عبد الرحمن الحوامدة، وإبراهيم خريسات مع الاتجاه الثاني المتشدد، لأسباب تنظيمية تتعلق بالتنافس حول المواقع القيادية مع الطرف الأول على الرغم من توافقهم معه في التوجه الفكري(٢٥٠).

أحكم الاتجاه الثاني (التجهيلي) المتشدد قبضته على قيادة التنظيم عام ١٩٨٦ بحكم تحالف المراقب العام وقادة آخرين، لأسباب ليس لها علاقة بالمبدأ، فتم إقصاء وحصاد رموز الاتجاه الأخر من قيادة المؤسسات الصحية والخيرية والتربوية التابعة للجماعة، فاستقال من جراء ذلك أحمد الأزايدة ويوسف العظم من المكتب

التنفيذي[٢٥١]. وبقي هذا الاتجاه الشبابي المتشدد ممسكاً بقيادة الجماعة، حتى الفترة التي انفتح فيها الأردن على الحياة الديمقراطية مع بداية التسعينات.

د- الأداء السياسي للجماعة:

على الرغم من التوافق النسبي بين الجماعة والحكم أثناء المقاومة وبعد إقصائها من الأردن في عام ١٩٧٠، فإن العلاقة ما بينهما ظلت متموجة لا هي بالمتطابقة ولا بالمتعارضة، فالطرفان لم يتعاملا مع بعضهما كخصوم، أما الخلافات فتقع ضمن السلسلة التوافقية: نقد سلوك الغرب والعلاقة معه، التقصير في تطبيق الشريعة، نقد الخروج عن القيم الأخلاقية الإسلامية والسلوك الإسلامي. وهي المحاور التي شكلت مناطق التوتر المحسوب في العلاقة، ولكن بقيت محطات التوافق تشكل المحطات الكبرى في تطور هذه العلاقة.

بعد حرب تشرين انتقدت جماعة الإخوان المسلمين بعنف زيارة الرئيس نيكسون للأردن، وأصدرت بياناً معبراً "عد إلى بلادك يا نيكسون"، وذلك بسبب الموقف الأمريكي المساند لإسرائيل في حرب تشرين ١٩٧٣. وقد رفضت الجماعة أيضاً اتفاقية سيناء في عام ١٩٧٥، التي لم يكن الملك حسين ضدها فعلياً[٢٥٢]. عندما تحركت الساحة الشعبية الأردنية إثر الاعتداءات الإسرائيلية على جنوب لبنان في عام ١٩٧٨، دعت الهيئة التدريسية في الجامعة الأردنية (التي كان للإخوان موقع مهم فيها) إلى نوع من النشاط التضامني مع المقاومة الفلسطينية واللبنانية، كما دعا رؤساء النقابات المهنية إلى اجتماع حضره ما يقارب المائة وخمسين شخصاً، انتخبوا لجنة من حوالي أربعين شخصية سُميت بـ"جبهة المساندة للبنانيين والفلسطينيين في معركة الجنوب" وقد حاولت بعض القوى القومية والوطنية تحويلها إلى نوع من حزب، أو جهاز سياسي مستقر، عند ذاك انسحب الإخوان من اللجنة[٢٥٣]. ولعل انسحابهم هذا يعود، إلى أنهم لم يريدوا أن يحولوا لقاء أو تنسيقاً حول مسألة (خارجية)، إلى نوع من التحالف

المستقر، حول مواقف (داخلية) مع قوى لا يزال الإخوان ينظـــرون إليـــها كخصـــوم إيديولوجيين.

عند قيام (الثورة الإسلامية) في إيران، أخذ الإخوان، في البداية، موقفاً مؤيداً لهـا وتعارضوا في ذلك جذرياً مع الموقف الرسمي للحكومة، فكنت تجد المسجد الحســـيني، وساحته الأمامية ممتلئاً بالجمهور القادم للمشاركة في مـــهرجان التضـــامن مـــع هـــذه الثورة[٢٥٤]. لكن في هذه الفترة نفسها (١٩٧٩-١٩٨٠) بـــدأت تتلاقـــى الخطـــوط السياسية للإخوان والسلطة الأردنية إبان تأزم العلاقات الأردنية السورية، فالتقى الطرفان بصرف النظر عن الغايات النهائية والأسباب، على دعم الإخوان السوريين في صراعـــهم مع السلطة ما بين أعوام ١٩٧٩-١٩٨٢، وقدما لهم فرصة الإقامة والإيـــواء. لعـــب الإخوان الأردنيون أثناءهـــا "دور الأداة للسياســـة الخارجيـــة الأردنيـــة حـــتى عـــام ١٩٨٥"[٢٥٥].

حينما غير الأردن اتجاه علاقاته مع السلطات السورية، كان التضييق على إخـوان الأردن هو القربان الأول لهذه العلاقة. فقد ابتدأت حكومة زيد الرفاعي عـــهدها عـــام ١٩٨٥ بالمصالحة مع سورية، والتضييق على جماعة الإخوان، إذ فصل العديد من قياداتها وعناصرها ومؤيديها من الوظائف العامة، فضلاً عن اعتقال العديـــد منـــهم، وحجـــز جوازات سفرهم، في ظل الأحكام العرفية[٢٥٦]، وشن الملك حملة شديدة الوطأة علـــى جماعة الإخوان، دون أن يسميها، حيث وصفها بأنها "حفنة مفسدة فاسدة .. تعمـــل في الظلام لتفريق الصف وإثارة الفتنة من خلال تسييس الدين الحنيف وإخضاعه لاعتبـارات سياسية" ومحملاً إياهم مسؤولية زرع الفتنة بين الأردن وسورية[٢٥٧].

رافق عهد حكومة الرفاعي، في نهاية الثمانينات تراجع اقتصادي، وتدهور ســـعر صرف الدينار إلى ٥٠% من قيمته الاعتيادية، ممـــا أدى إلى سلســـلة مـــن الأزمـــات الاقتصادية، صاحبها تراكمات الفساد المالي والإداري، وانتـــهاك للحقـــوق السياســـية

والحريات العامة[٢٥٨]. أمام ارتفاع أسعار المواد الاستهلاكية ما بين ١٥% إلى ٥٠%، شهد الأردن اضطرابات عنيفة في ١٨ نيسان عام ١٩٨٩، بدأت من معان واجتاحت مدن الجنوب، وسقط عدد من القتلى. ثم اتخذت لاحقاً نبرة سياسية-دينية، ففي ٢١ نيسان خرج المتظاهرون من صلاة الجمعة مرددين: "الله أكبر" و "الموت ولا الظلم" والبعض هتف (نريد الله، وليس الحكومة)[٢٥٩].

ما هو دور الإخوان المسلمين في حوادث نيسان ؟ إنه سؤال تتعدد الأجوبة عليه.

يقول ياسر أبو هلالي السكرتير الصحفي للإخوان "إن الحركة الإسلامية موجودة منذ عام ١٩٤٥، وهي حركة تعتمد على الممارسة السلمية، وهي جزء من المعادلة السياسية في الأردن. ولذلك كان لها موقف سلبي من أحداث نيسان ١٩٨٩"[٢٦٠]. هذا التقدير صحيح، إذا ما فهمناه بمعنى أن الإخوان لم يخططوا لتلك الحوادث،لأنها كانت بالأساس حركة عفوية لشعب مهدد بالجوع، لكن الأمر مختلف بعد انفجار الوضع الشعبي، حيث بدأ تدخل الإخوان، والقوى السياسية الأخرى. يقول روبنسون بهذا الصدد: "إن لم يكن الإخوان قد أوقدوا الشرارة الأولى لتلك الاضطرابات فهم بالتأكيد، قد انتهزوا الفرصة لدفع البرنامج السياسي الإسلامي إلى الشارع"[٢٦١]. أصابت اضطرابات نيسان ١٩٨٩ الملك والنظام في العمق، خاصة أنها بدأت في مناطق تُعتبر تقليدياً موالية للعائلة المالكة، فقرر الملك إثرها إجراء إصلاحات جذرية، فتحت طريق التطور الديمقراطي أمام الأردن.

سادساً – أداء الإخوان في المسار الديمقراطي

احتوى الملك حسين أزمة ١٩٨٩ وما نتج عنها، بتكليف الأمير زيد بن شاكر بتشكيل وزارة، مهدت لدخول الأردن الأفق الديمقراطي. إذ ألغت الأحكام العرفية، وأطلقت

الحريات السياسية والحزبية، وحرية الصحافة والنشر، وخففت من وطأة الأجهزة على التوظيف والجمعيات والنوادي وتوّجت إجراءاتها بانتخابات عام ١٩٨٩.

١- الجماعة وانتخابات المجلس النيابي الحادي عشر

دخل الإخوان انتخابات عام ١٩٨٩ في ظروف تنظيمية ومواقع اجتماعية وسياسية مناسبة:

أ- الظروف المساعدة للجماعة: كان الإخوان، في هذه الانتخابات، القوة الوحيدة المنظمة والمهيأة لخوضها، فهم يملكون مؤسسات (خيرية، وصحية، وتربوية)، تعزّزت من خلال علاقتهم التصالحية مع (القصر)، وكان بحوزتهم رصيد اجتماعي راكمته نجاحاتهم في الانتخابات البلدية، والاتحادات النقابية والطلابية، ومن تجربتهم الطويلة في العمل الجماهيري، وساعدها تصاعد المد الأصولي الإسلامي على حساب القوميين واليساريين. بالإضافة إلى ما استعانوا به من تعاطف شعبي مع بعض قياداتهم الذين تعرضوا للسجن أو المضايقات إبان حكومة الرفاعي، فكسبوا ميزة الجماعة الموالية والجماعة المعارضة[٢٦٢]، بينما لم تتمتع الاتجاهات الأخرى (القومية، واليسارية) بميزات مماثلة، وما زالت تلاحقهم مادة من قانون الانتخابات تحظر ترشيح أشخاص منتمين إلى أحزاب غير مشروعة، فسُمح لممثلي هذه الأحزاب بالترشيح كمستقلين، أي بدون سند مالي وتنظيمي[٢٦٣]. لقد ظهرت فاعلية تلك المزايا كلما تقدمت الحملة الانتخابية، فحشد الإخوان المسيرات في المدن، وقام مائات من الشباب الملتحي، والفتيات المحجبات، والأطفال المحللين بشارات ورموز إخوانية، بتوزيع المنشورات الانتخابية، إلى أن أصبح الشعار الإخواني: (الإسلام هو الحل) أكثر الشعارات ذيوعاً[٢٦٤]، بالإضافة إلى تلك الميزات التي اكتسبها الإخوان (ذاتياً) عبر مسيرتهم السابقة، فهناك تطورات (موضوعية) صبَّت في صالحهم. فإذا كان الإخوان قد استفادوا في حملتهم من الظروف الناتجة عن تفكك القبيلة والعشيرة، التي كانت قاعدة ثابتة للملك، فإن مشاركة البدو في

أحداث ١٩٨٩ عكست سخط شرائح منهم على وضعهم المتآكل. فالأزمة الاقتصادية بالإضافة إلى فعل المدينة، التي أصبح سكانها عام ١٩٩٠ بنسبة ٦٨,١% من السكان بعد أن كانت تعادل عام ١٩٧٠ نسبة ٥٠% من السكان، ترافقت طرداً مع ازدياد الاشمئزاز الأخلاقي من الفساد الحكومي، مولدة معها ميولاً محافظة، خاصة في أوساط الشباب من الشغيلة، والفئات الوسيطة، فحصد الإسلاميون فوائد هذا التحول، ثم إن قرار (منظمة التحرير الفلسطينية) بعدم المشاركة أو التدخل في الانتخابات، سهَّل للإخوان أخذ أصوات المعتدلين من الفلسطينيين، فعلاً فاز الإخوان بتسعة مقاعد من أصل أحد عشر مقعداً احتلها الفلسطينيون في المجلس الحادي عشر(٢٦٥).

ب- المجرد والملموس في برنامج الجماعة: اتسم برنامجها الانتخابي بالعمومي المجرد في وقت لا يحتاج فيه الجمهور الأردني سوى المحدد والملموس لحل مشاكله المتراكمة، وخاضت الانتخابات تحت شعار "الإسلام هو الحل"، دون تبيان الصيغ الملموسة لهذا "الحل"!. وطغت على الشأن الفلسطيني لغة (الرفض) للحلول السياسية، من حيث المبدأ، دون خطة ملموسة للتعامل مع الممكن السياسي، وتجاهل كامل لفكرة التمرحل في العملية السياسية(٢٦٦)، وسيطر على برنامجها الصيغ الأخلاقية والعامة في معالجة المشاكل الاجتماعية مثل: محاربة الفساد، والتفاوت في الدخول، والمديونية، والتضخم والبطالة، والدعوة إلى فرض الزكاة، وإعادة صياغة النظام الضريبي لسد الفجوة بين الأغنياء والفقراء، وتطهير النظام المصرفي من الربا، مع التأكيد على التربية الإسلامية في المدرسة والإعلام، واقتصر حديثهم عن مشكلة البطالة، على وصف آثارها السلبية(٢٦٧). لهذا يعتبر القائد الإخواني البارز يوسف العظم أن هناك تحدياً يواجه الجماعة، هو التوفيق بين متطلبات العقيدة والمتطلبات السياسية اليومية، بين تشابك المصالح وميزان القوى، بين الممكن والواجب "فالأمر يتطلب رجالاً يتصفون بصفات مختلفة (عن مرحلة الدعوة والتبليغ) السابقة التي سيطر عليها المختصون بالعلوم الدينية، والتربية، والتعليم"، ثم يشدد

على ضرورة الانتقال من رفع الشعارات العامة: (الإسلام هو الحل) إلى "تقديم برامج وطروحات تفصيلية إجرائية"(٢٦٨).

لكن البرنامج تميز بتأكيده على الحريات والشورى، حرية العقيدة والسياسة، وحرية الرأي والصحافة، والتنقل والسفر والعمل، وحماية الفرد من الاعتقال، وتحريم التعذيب لكنه لم يوضح موقفه صراحة من حرية تشكيل الأحزاب(٢٦٩)، وطرح صيغة "تعديل التشريعات يتم عبر الطريق القانوني، بما يتفق والشريعة الإسلامية، وأنهم لا يطلبون من الأردن أكثر من قدراته، إلا أنهم يطلبون أن يلعب دور الريادة"(٢٧٠). وطرحوا صيغة "إننا ندعو كل المخلصين إلى العمل على وحدة الأمة العربية، في وطن عربي واحد تمهيداً لتجمع الأمة الإسلامية"(٢٧١).

جـ- الوزن الانتخابي والوزن الشعبي الفعلي: الملاحظة الأولى على انتخابات ١٩٨٩، هي أن نسبة من تقَدم إلى التصويت لم تتجاوز ٤٠% من مجموع من يحق لهم الاقتراع(٢٧٢)، مما يعبر عن فراغ في الثقة. فهناك الكثيرون ممن لم تجذبهم البرامج المطروحة، أو القوى المتنافسة، أو الثقة بفاعلية ما ينتج عن الانتخابات، يضاف إلى ذلك، أن مقاعد مجلس النواب البالغة الثمانين مقعداً، توزعت على عشرين دائرة انتخابية، وتقدم الإخوان بستة وعشرين مرشحاً غطوا فقط خمس عشرة دائرة انتخابية وخمس دوائر لم يترشحوا لها والتي تشكل ٢٥% من الدوائر. إلاّ أن نسبة هذه الدوائر من السكان لا تتجاوز ١٢% فقط، وتتميز هذه الدوائر الخمسة المستثناة من ترشيحاتهم بغلبة النفوذ العشائري(٢٧٣)، كذلك لم يترشحوا في دائرة عمان الثالثة منطقة سكن رجال الأعمال والتجار الكبار. مما يعني غياب الجماعة عن مناطق سكن رجال الأعمال (عمان الثالثة)، وعن مناطق البدو (في الشمال والوسط والجنوب)، وعن المفرق، وجرش، وعجلون، والأغوار، والكورة، والرمثا، وبني كنانة، أي عن أقاليم الأرياف والبوادي، لأن جمهور الإخوان تمركز أساساً في المدن، وبين أبناء الطبقة الوسطى(٢٧٤)،

إذ ترشح لهم في عمان نفسها (إذا استثنينا الدائرة الثالثة) اثنا عشر مرشحاً، أي ٤٦% من مرشحيها، وفي الزرقا وإربد بلغ عدد مرشحيها خمسة مرشحين، وكان كل مرشحيهم من الرجال[٢٧٥].

نجح للإخوان عشرون مرشحاً، يضاف إليهم اثنان ترشحا خارج قائمة الإخوان[٢٧٦]، أي أنهم فازوا بـ ٢٥% من مقاعد المجلس. بينما دلت الإحصائيات على أنهم لم يحصلوا على ١٤% من مجموع أصوات المقترعين، إذا عرفنا أن مجموع الأصوات التي حصل عليها مرشحو الجماعة بلغت /٢٩١٢٩٠/ صوتاً من مجموع المقترعين البالغ /٢,٠٢٤,٩٢٨/ صوتاً. هذا التباين بين وزنهم الانتخابي الفعلي ١٤% من الأصوات، وثقلهم النيابي ٢٥% من المقاعد[٢٧٧]، ربما لعب دوراً في تعديل القانون الانتخابي لاحقاً، لتحجيمهم.

شغل النواب الفائزون من قائمة الجماعة عشرين مقعداً، في حين شغل الإسلاميون المستقلون ثلاثة عشر مقعداً، أي وصلت نسبة الإسلاميين بما فيهم الإخوان إلى ٤٠% من نواب المجلس، وكان أبرز النواب المستقلين المهندس ليث شبيلات، ولكن أظهرت الوقائع أنه لا يمكن الحديث عن تيار إسلامي موحد في المجلس[٢٧٨]، ويلاحظ روبنسون أن الكثيرين من نواب الكتلة الإسلامية المستقلة في البرلمان سرعان ما أبدت، بشكل عام، موالاتها للنظام[٢٧٩].

لقد عادلت مقاعد الموالين للنظام (الذين كان أغلبهم من الزعامات العشائرية ورجال حكم سابقين) مقاعد الإسلاميين بمن فيهم الإخوان. وفاز القوميون واليساريون الليبراليون بما بين ١٢ إلى ١٤ مقعداً. ودللت هذه النتائج المتباينة للقوى على الصعود السياسي-الشعبي للاتجاه الإسلامي.

د- نجاحات انتخابية أخرى: حقق الإخوان، بموازاة تقدمهم في المجلس النيابي، نجاحات أخرى في انتخابات اتحادات الطلبة، والنقابات المهنية، والمجالس البلدية[٢٨٠]، فقد سجل الطلاب الإسلاميون انتصاراً كبيراً في انتخابات الجامعة الأردنية في أيار/ مايو

١٩٩٠، وفي انتخابات جامعة اليرموك الطلابية، كما فاز الإخوان في حزيران من العام نفسه بتسعة مقاعد من أصل عشرة في انتخابات مجلس مدينة الزرقا، وبأربعة مقاعد من أصل تسعة في مجلس مدينة الرصيفة، واضطرت السلطات في الفترة نفسها لاتخاذ إجراءات صارمة لحماية محلات الكحول، من هجمات عنيفة من قبل جماعة الشباب الإسلامي[٢٨١].

هـ- رد فعل الملك على نجاح الإخوان: لم يواجه الملك الصعود الانتخابي الإخواني بالعداوة أو بالخوف، فلقد خفّف تعايشهم الطويل، والمضطرب أحياناً مخاوف الملك، ولعل الملك رغب بإسناد دور لهم على مستوى السياسة المحلية، تؤمّن التوازن الملائم للسلطة، أمام احتمال تقدم خصوم محتملين، أو تطرف إسلامي محتمل، وقد زاد من اطمئنان الملك الأداء البرلماني المتوازن للإخوان. وفي تعاملهم مع الحكومة، وفي تصريحاتهم العلنية المعتدلة مثل تصريح أبو غنيمة، المتحدث باسمهم: "أنه بينما قد يضغط الإخوان من أجل تشريع يحظر إنتاج وتوزيع المشروبات الكحولية، فإنهم لن يكافحوا، مثلاً، من أجل تشريع قانون يفرض الحجاب على النساء"، كما صرح ليث شبيلات مرشح جماعة دار القرآن: "لا أظن أن هناك أحداً يريد أن يغير النظام"[٢٨٢]. وحرص الملك والإخوان على إبقاء مساحة واسعة من التوافق بينهما، واحتواء الاختلاف كلما أمكن ذلك. طرح الإخوان خطاباً معارضاً معتدلاً، وظلوا في الممارسة على قرب من السلطة. وأتاح الملك إمكانية المشاركة للإخوان في الحكومة (حكومة مضر بدران)، وفي الوقت نفسه، فتح الطريق أمام نشاط القوميين واليساريين، الخصوم الإيديولوجيين للإخوان، لخلق حالة من توازن للقوى تتيح له إمكانية التحكم بمسار الأحداث، وضبط إيقاع الحركة السياسية في الأردن.

و- فتح الرئيس مضر بدران باب مفاوضات صعبة مع جماعة الإخوان، الذين أصروا، كما هو متوقع. على الإمساك بحقائب الوزارات المتعلقة بالتوجيه الأخلاقي

والتربوي والديني للفرد والمجتمع، ألا وهي وزارة الثقافة، والإعلام، والتربية، والأوقاف، كما صرح بذلك الدكتور عبد اللطيف عربيات الناطق الإعلامي باسمهم، لكن في ٦ كانون الثاني/ ديسمبر عام ١٩٨٩، سمى الرئيس بدران أعضاء وزارته من دون أن تضم الإخوان، وأسند بالمقابل بعض الحقائب الوزارية: الصحة والأوقاف والتخطيط، إلى شخصيات إسلامية مستقلة، مما ساعد على تقوية ميول الموالاة لدى كتلة الإسلاميين المستقلين[٢٨٣]. على الرغم من الصدمة التي شعر بها الإخوان لاستبعادهم من الوزارة، إلاّ أنهم أبقوا الخطوط مفتوحة بينهم وبين الحكومة، عندما منحوها ثقتهم في المجلس النيابي وإن كان بشروط محددة، تتلخص في: أن (تتوجه) الحكومة نحو تطبيق الشريعة، وأن تعيد المفصولين من وظائفهم لأسباب أمنية. وأن لا تتدخل الأجهزة في التوظيف، وأن تحدد الحكومة موعداً لإلغاء الأحكام العرفية، وأن تدعم الانتفاضة الفلسطينية، والقضية الأفغانية، والسماح بإنشاء جامعة إسلامية أهلية، ومنع إعطاء تراخيص الخمر للمسلمين، والسماح للمعلمين بتشكيل نقاباتهم[٢٨٤]. اعترض البعض على أداء نواب الإخوان، إذ وجدوه لا يتناسب وحجمهم الفعلي في المجلس، فلا كانوا معارضين بالمعنى الحقيقي للكلمة، ولا ارتقوا إلى تحمل مسؤولية المشاركة في السلطة التنفيذية، فاختاروا معارضة "انتقائية" انصبت حول ضرورة (التوجه) لتطبيق الشريعة، والموقف السلبي من التسوية، وحكم مواقفهم "افتقادهم إلى برنامج واضح محدد يحاسبون الحكومة عليه، أو يسعون لتنفيذه"[٢٨٥]. واتسم أداء نواب الجماعة حسب الباحث الإخواني (غرايبة) بالتخلف على مستوى التنظير والبرمجة، وافتقدوا القدرة على المناورة والحوار والتنسيق، ووضوح الهدف، ويعود هذا في جانبه الأكبر إلى أن ما يقارب النصف من هؤلاء النواب، والبقية الإخوان وعاظ أو مدرسوا شريعة، وما يقرب الربع مختصون بالتربية، والبقية أطباء ومهندسون، ونائب واحد قانوني، وآخر إداري[٢٨٦]. وهكذا مُرِّرت ميزانية الحكومة التقشفية في شباط/ فبراير ١٩٩٠، بسهولة عبر المجلس بموافقة خمسة وخمسين صوتاً ضد ستة عشر صوتاً[٢٨٧].

وعلى الرغم من تقارب علاقتهم نسبياً بالأمس مع: القوميين واليساريين، إلاّ أنهم لم يتقدموا بخطوط جديدة لتثبيت علاقة تنسيقية أو تحالفية معهم. والتحالف النيابي (الوحدوي) الذي ظهر في تشرين الثاني ١٩٩٠، في ذروة أزمة الخليج الثانية، بين الإخوان والإسلاميين المستقلين، والليبراليين والقوميين واليساريين، وُظِّف أساساً لتأمين انتخاب شخصية إخوانية (عبد اللطيف عربيات) لرئاسة المجلس(٢٨٨). ولم يكتب له الاستمرار. لكن هناك بعض النجاحات حققها نواب الإخوان في مجالات محددة، لقد تخفف خطابهم كثيراً من لغة الحرام/ الحلال لحساب لغة المصلحة وترجيح المواقف، وربما ساعدهم على ذلك مواجهة المسؤولية مباشرة في إطار مجلس تعددي، واحتكاكهم الفاعل بالأحداث الذي يتطلب أجوبة محددة، وتأثُّرهم باللقاءات مع الكتل النيابية، العربية والأجنبية(٢٨٩).

تفاعل الإخوان مع القوى الأخرى في المجلس للدفاع عن الحريات العامة، ولإلغاء الأحكام العرفية، وساهموا في إقرار قوانين تعزز حريات المواطن، مثل قانون محكمة العدل، وإعادة المفصولين سياسياً إلى أعمالهم. والسماح بإنشاء نقابة المعلمين(٢٩٠)، وساهموا في تفعيل لجنة المالية ولجنة الحريات في المجلس من خلال ترؤس نائبين إخوانيين لهما(٢٩١).

ز- السلطة ومحاولة ترتيب ميزان القوى: كان لا بد للسلطة من صعود المد الإسلامي من أن تشجع تكتيكياً على بروز قوى مقابلة لاحتواء جموع التيار الإسلامي، ولترتيب ميزان جديد للقوى في المجتمع السياسي، يتيح لها ضبط الحركة السياسية. وهكذا أعلن مضر بدران في كانون الثاني ١٩٩٠، عن إلغاء قانون عام ١٩٥٣ لمكافحة الشيوعية، وسمح لقيادة "التجمع الديمقراطي القومي الأردني" الذي ضم الشيوعيين والبعثيين بالعمل. وبينما كانت أهداف التجمع المعلنة هي السعي إلى الإصلاحات الاقتصادية والسياسية، فإنه "عملياً" قد ساعد (تكتيك النظام) لإضعاف النفوذ الإسلامي المتنامي(٢٩٢)، ثم أشرك الملك القوميين واليساريين في هيئة الستين الملكية المكلفة بصياغة الميثاق الوطني

الجديد، فكانت هذه المشاركة، كما يقول روبنسون "شوكة في حلق الإخوان المسلمين الذين لم يكن لهم سوى خمسة أعضاء، وأدت إلى عدم تحقيق المطلب الإخواني: استبعاد (اليسار الملحد) من النشاط السياسي"[٢٩٣].

ح- أزمة الخليج الثانية والتقارب مع الإخوان: إن دخول القوات العراقية إلى الكويت في آب عام ١٩٩٠، وما أثاره من احتمالات المواجهة مع الغرب، خلق تفاعلات عميقة في الشارع الأردني، وشحذته بالنزعات الراديكالية، وتسابق الجميع في إظهار تأييده للعراق، باستثناء قلة، حتى (حزب التحرير الإسلامي) خرج إلى العلن ليُظهر تأييده للعراق وهجومه على أمريكا والغرب. ويبدو أن جماعة الإخوان قد جرفتهم الموجة الشعبية العارمة المؤيدة للعراق أكثر مما يريدون، فقد كان جوهر الموقف الإخواني من الأزمة في بداية الأحداث، مثل موقف حماس "فقد قرنت طلبها بسحب القوات الأجنبية، بطلب سحب القوات العراقية من الكويت، وتشكيل قوة سلام عربية للمرابطة على الحدود الساخنة" [٢٩٤]. ولمقاربة حقيقة موقف الإخوان من هذه الأزمة، يمكن ذكر ما ينقله لنا موسى زيد الكيلاني عن الموقف السياسي لحركة (حماس)، الذي ظهر في الأيام التالية لدخول القوات العراقية إلى الكويت، إذ "أعطى انطباعاً بأن الحركة أقرب إلى دول الخليج، مما هدد بقاءها على مسافة بعيدة، من الشارع الفلسطيني"[٢٩٥].

بدت الجماعة للملك في هذا الخضم السياسي، الذي دفعه مع جملة من العوامل الأخرى، إلى أن يختار موقفاً (علنياً) يضعه قريباً من شعبه[٢٩٦]، على أنها أكثر القوى انضباطاً وتوازناً، وبالتالي، يمكن الاعتماد على مساندتها في زحمة الأحداث العاصفة. ويدعم رأيه هذا تاريخ العلاقة المستمر نسبياً ما بينهما، وتحسبه من احتمال انفلات الأمور لصالح قوى يصعب ضبطها، وهكذا استقر رأيه على "أنه في ظل وضع الأردن المحلي المتصاعد راديكالياً، لا بدَّ من استرضاء الإخوان المسلمين"[٢٩٧]، وعلى هذا الأساس أجرى الملك تغييراً وزارياً، دخل الإخوان بموجبه وزارة مضر بدران، وتسلموا خمسة مقاعد وزارية، عزَّ على بدران، سابقاً، تسليمها لهم، وهي وزارة التربية والتنمية

الاجتماعية، والأوقاف، والعدل، والصحة. وقد أراد الملك بذلك أن يعطي انطباعاً للجميع، أن الإخوان هم حليفه الاستراتيجي، وهو الدور الذي مارسوه فعلاً أثناء وجودهم في الوزارة، وأكدوا بذلك، كما يقول روبنسون: "افتقارهم لأي مشروع ثوري في الأردن"[(٢٩٨)].

خرج الإخوان من أزمة الخليج مبرهنين، بصرف النظر عن النوايا، أنهم حليف الملك في الملمات، وخرج الملك أكثر قوة، يملك فسحة واسعة من المناورة تمكنه من ترتيب مواقع القوى السياسية. فسار خطوة أخرى لتعزيز النهج الإخواني المعتدل، بشكل غير مباشر، عندما أحالت السلطات إلى المحاكمة النائبين الإسلاميين المستقلين: ليث شبيلات، ويعقوب قرش، وحُكم عليهما بالإعدام بتهمة التآمر، ثم بعد يومين أفرج عنهما الملك، ولكن بعد أن وضَّح للجميع أن هناك خطوطاً للمعارضة يجب أن تقف دونها، وقدم للجماعة في الوقت نفسه "المناصب الدبلوماسية ومواقع صناعة القرار"، وقامت الوزارة بترخيص (حزب جبهة العمل الإسلامي)، الواجهة السياسية للإخوان، بينما حجبت الترخيص مؤقتاً عن الشيوعيين والبعثيين[(٢٩٩)].

ط- جدل حول المشاركة - (صقور/ حمائم، فقه/ سياسة): لم تمر مشاركة الجماعة في الوزارة، دون هزات داخلية واعتراضات في صفوفها. فهي وإن حسمت الأمر لصالح مشاركتها في السلطة التشريعية (المجلس النيابي) فقهياً، وعملياً منذ عام ١٩٥٣ مع استلام محمد عبد الرحمن خليفة قيادة الجماعة، إلاَّ أن موضوع مشاركتهم في السلطة التنفيذية، لم يُطرح جدياً للمناقشة إلاَّ مع وزارة مضر بدران - قبل ذلك اشتركت عدة شخصيات إخوانية في وزارات مختلفة بصفاتها الشخصية دون موافقة الجماعة - وأظهرت المناقشة انقسام الجماعة إلى تيارين، أحدهما يؤيد المشاركة، وهم الأغلبية، في الهيئات القيادية (مجلس الشورى، والمكتب العام)، والآخر أقلية (حرَّم) شرعياً الاشتراك في الحكومة، واعتبروها خاسرة شعبياً وسياسياً[(٣٠٠)]. وقد عبر هذان

الاتجاهان عن نفسيهما وآرائهما في مؤلفات نظرية (فقهية) سابقة للمشاركة بـــالوزارة، ونقلا مناقشاهما عبر الصحف بشكل علني، أثناء تداول الــــرأي حـــول المشـــاركة في الحكومة، وهو نقاش بين تياري الصقور والحمائم، كما أسمتهما الصحافة الأردنية(٣٠١).

فالهيمنة الفعلية للإخوان المسلمين على الحركة الإسلامية في الأردن أعاقت فـرص وجود تعددية تنظيمية للإسلاميين خارج الجماعة، إلاّ أنها عبرت عن نفسها في داخلـــها بتيارات وكتل متصارعة، حول مسألة المشاركة في الحكومة، ثم فيما بعد حول تأســيس حزب جبهة العمل الإسلامي، وحول الاشتراكات في انتخابات ١٩٩٣، وغالباً ما يشار إلى وجود تيارين متصارعين محل "تسميات مختلفة مثل: "الصقور والحمائم"، "المعتدلــون والمتشددون"، "الواقعيون (أو البراغماتيون) والأصوليون". إذ بينما يصل ممثلـــوا التيـــار المتشدد درجة تحريم وتكفير المشاركة في الحكومة التنفيذية، يدعو التيار "الليـــــبرالي" إلى المشاركة في الحكومة الأردنية، حتى في ظل المعاهدة الأردنية الإسرائيلية، ولا يــــرى أن التطبيع مع إسرائيل عقبة تحول دون المشاركة الإخوانية في الحكومة، بـــل يعتـــبرون أن مشاركتهم في الحكومة قد تسهم في كبح ومراجعــــة تطبيقـــات المعـــاهدة الأردنيـــة الإسرائيلية"(٣٠٢).

لعل اختلاف موقف الحركات الإسلامية من الدولة والمجتمع القـــــائمين، هـــو السبب في ظهور جماعات إسلامية مختلفة، وقد استطاعت جماعة الأردن احتواء تلـــك التنوعات داخلها، في ظل سياسة ومفاهيم معتدلة، حيث تعاملت مع المجتمعات العربيـة القائمة على أنها مجتمعات إسلامية أصابها التشويه والانحـــــراف(٣٠٣)، ولم تصـــل إلى درجة تكفير المجتمع أو تجهيله، لكن مع نهاية السبعينات تبوأ مواقع القيادة فيها عنـــاصر متشددة (تكفيرية) متأثرة بأفكار سيد قطب، وقفت ضد المشاركة في الشؤون العامـــة والسياسية لطالما المجتمع في (جاهليته). إن التغيرات السياسية الديمقراطية بعـــد ١٩٨٩، والانفتاح السياسي، وغنى الحياة السياسية الأردنية فرض على الجماعة التكيـــف مـــع

الوقائع، وإزاحة الكوابح التي تعيق تكيفها هذا، وفي مقدمتها القيادة المتشددة، وقد استجابت الجماعة لهذه التغيرات والتفاعلات، فقد أجريت انتخابات تنظيمية للجماعة في صيف ١٩٩٠، أي قبل المشاركة في الوزارة، كان من نتائجها إزاحة العناصر المتشددة من المواقع القيادية، التي قادت الجماعة منذ منتصف السبعينات، ومنها محمد أبو فارس، إبراهيم خريسات، قنديل شاكر، وعلي الحوامدة. وانتُخب إلى المكتب التنفيذي: محمد عبد الرحمن خليفة (مراقب عام) عبد الرحيم عكور (نائب المراقب العام) إسحق فرحان، أحمد الأزايدة، همام سعيد، جميل أبو بكر، وأحمد العرجا، كان أغلبهم من التيار غير المتشدد[٣٠٤]. ويلاحظ الباحث هاني الحوراني أن أغلب ممثلي التيار المعتدل ينتمي بأصوله إلى شرق الأردن، في حين، غالباً ما ينتمي التيار المتشدد إلى أصول فلسطينية[٣٠٥].

بعد تلك الترتيبات التنظيمية، التي سيطر فيها التيار المعتدل (الليبرالي) على مجلس الشورى والمكتب التنفيذي، أتت موضوعة المشاركة في الحكومة، لذا لم يؤثر الموقع التنظيمي الضعيف للتيار المتشدد (التكفيري)، ولا حججه الانعزالية، على قرار الجماعة بالمشاركة بالوزارة، حيث اتخذ مجلس شورى الجماعة قراراً بالمشاركة في الحكومة واستمر الإخوان في مشاركتهم من ١٩٩١/١/١ لغاية ١٩٩١/٦/١٩، أي ما يقارب الستة أشهر والنصف[٣٠٦]، وتواقتت المشاركة مع حرب الخليج. لقد تبادل الطرفان الحجج الشرعية، والسياسية لتبرير موقفهما من المشاركة، معها أو ضدها، استند التيار المتشدد على الحجج التي ساقها الدكتور محمد أبو فارس في كتابه "المشاركة في الوزارة في الأنظمة الجاهلية"، فهو يتعامل مع المجتمع القائم على أنه (مجتمع جاهلي)، وأن الدولة القائمة دولة "كافرة" انطلاقاً من تفسيره للآية "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (الآية ٤٤ سورة المائدة)، وبالتالي تصبح الشراكة في الحكومة، شراكة في ذنب من لم يحكموا بأمر الله. وقد ميَّز الدكتور أبو فارس بين المشاركة في الوزارة والمشاركة في المجلس النيابي حرَّم الأولى، وأباح الثانية، وذلك يرجع إلى الفرق بين دور

ووظيفة كل من الوزير والنائب. فالفرق بينهما كالفرق بين الحر والعبد. فالنائب يقوم بمراقبة الحكومة ومحاسبتها وليس لأي إنسان سلطة عليه، ومجلس النواب كالمنبر يقوم النائب من خلاله بقول كلمة حق، أما الوزير فهو مكلف بحكم الدستور بالتنفيذ، والدفاع عن سياسة الدولة(٣٠٧)، أما الدكتور عمر الأشقر فإنه في كتابه (حكم المشاركة بالوزارة والمجالس النيابية)، فيتفق في نقطة الانطلاق مع الدكتور محمد أبو فارس في أن الأصل في الحكم هو عدم جواز المشاركة، ولكنه يفتح الطريق للمشاركة عندما يعتبر "جواز المشاركة استثناء عن الأصل"، واستشهد بتولي النبي يوسف للوزارة مع ملك كافر، وأن النجاشي ملك الحبشة المسلم لم يحكم بالإسلام، وقبل منه النبي محمد صلى الله عليه وسلم ذلك. وبالتالي تصبح المشاركة في الحكومة، برأي الأشقر مسألة جائزة لمصالح تقدرها الحركة الإسلامية، وفق اجتهاد رؤيتها للتحرك بالإسلام والدعوة إليه(٣٠٨).

ولكن أغلب التيار المعتدل أراد توسيع دائرة (الاستثناء) التي قال بها الدكتور الأشقر، ليواجه قاعدة التحريم التي وضعها الدكتور أبو فارس، فالدكتور علي الصوا أستاذ الشريعة الإسلامية، رأى أن الأشقر وأبا فارس اختلفا حول "الاستثناء" واتفقا حول الأصل، وهو تحريم المشاركة، "ولكن حججهما في تحريم المشاركة في الحكومة لا يسندانها على أصل شرعي، إنما تدلُّ فقط على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله، وهذه مسألة أخرى غير المشاركة" فإذا كان هدف المشاركة خدمة الدعوة، ولو كان بالعمل مع من يحكم بغير ما أنزل الله، تصبح المشاركة جائزة(٣٠٩).

ويذكّر يوسف العظم، ليدعم خيار المشاركة، بتجربة الإمام حسن البنا كما تبدو في رسائله ومذكراته: "فإنه كان يسعى للتعاون مع الحكام والتنسيق معهم، فيما يقدر أن يحقق مصلحة عامة وطنية أو إسلامية، وقام بأدوار ربما تنأى عنها الحركة الإسلامية اليوم مثل حشد كشافة الإخوان المسلمين لاستقبال الملك سعود عندما زار

مصر، وتجمع الإخوان لاستقبال النقراشي رئيس الوزراء عندما رجع من اجتماعات الأمم المتحدة"[٣١٠]

ويلاحظ إسحق فرحان -في معرض رده على التيار التكفيري- افتقار الجماعة إلى "الفقه والفكر السياسي الناضجين"، وأنها لم تمارس العمل السياسي ميدانياً واكتفت "بإصدار البيانات"، أما بشأن المشاركة، فيجد أن المسألة اجتهادية، فالمجتهدون المتأخرون رأى بعضهم جوازها، وآخرون رأوا العكس. الرافضون حالياً في الجماعة يستندون في ذلك إلى "أن الحكم ليس إسلامياً" والحال أن هناك في الجانب الآخر، أيضاً، فتاوى تجيز للمسلم أن يتسلم سلطة تنفيذية، حتى وإن كان الحاكم فاسقاً، كما ذكر ابن تيمية "بحيث يستطيع المسلم أن يقدم للناس خدمات ويعينهم في دينهم ودنياهم"، ويعتقد أنه ليس من المعقول أن يكون لك وزن في البرلمان، وأن تلغي ثقلك، ويقتصر دورك على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحال أن المشاركة في السلطة التشريعية، وهي إحدى السلطات الثلاث يعني جواز المشاركة في السلطات الباقية[٣١١] .

لم تتوقف الخلافات بين التيارين (الصقور/ الحمائم) عند مسألة المشاركة في الوزارة، بل تجددت ثانيةً أثناء تأسيس حزب جبهة العمل الإسلامي، ثم بمناسبة الترشيحات لانتخابات ١٩٩٣، إلاَّ أن الزمن كان يعمل لصالح التوجّهات المعتدلة، فقد أدّت التفاعلات والخلافات إلى استقالة المكتب التنفيذي عام ١٩٩٢، وانتخب مجلس الشورى مكتباً جديداً: محمد عبد الرحمن خليفة (المراقب العام) عبد المجيد الذنيبات (نائب المراقب العام)، عدنان الحلجولي، عماد أبو دية، داود قوجق، جميل أبو بكر (أعضاء)، وأكدت القيادة الجديدة، على التمسك بالاتجاهات الجديدة للجماعة، وقد توّجت تلك التغيرات في المراكز القيادية، في عام ١٩٩٤، عند انتخاب الهيئات القيادية للجماعة، بانتخاب مراقب عام جديد (عبد المجيد ذنيبات)، من مواليد الكرك (١٩٤٧). بديلاً عن محمد عبد الرحمن خليفة الذي استمرت قيادته أربعين عاماً[٣١٢] .

٢- حزب جبهة العمل الإسلامي: حزب للإسلاميين أم واجهة سياسية للإخوان !؟

أ- تنوع الآراء والخيارات:

فرض الوضع الديمقراطي على الجماعة خيارات حاسمة، توزعت عليها أراؤهـا، هل تبقى نشاطات الجماعة مركزة على النشاط التضامني/ الخيري على حساب السياسي ؟ أم تتحول إلى ضرب سياسي على حساب نشاطاتها التضامنية في المجتمع الأهلي؟ أو أن تحافظ على نشاطاتها التضامنية/ الخيرية؛ مع مساهمتها مع الإسلاميين المستقلين، في تأسيس حزب إسلامي جديد، يواكب المرحلة الديمقراطية ؟.

وقف المراقب العام (محمد عبد الرحمن خليفة) ومعه مجموعة من القيادات المتشددة (المحافظة) التي أقصيت عن القيادة عام ١٩٩٠، مثل (د: محمد أبو فلرس، همام سعيد، إبراهيم خريسات) ضد فكرة تحويل الجماعة إلى حزب: إذ رأت في هذا التحويل تهديداً للجماعة، يربط مصيرها بمصير الأحزاب الأخرى، وبالمقابل فإن قلة من القياديين رأت أن تحويل الجماعة إلى حزب سياسي، فرصة تمنح إمكانية العمل في البرلمان، والمؤسسات العامة، ويهيء صيغة ملائمة للوصول إلى السلطة (أي تشكيل حكومة برلمانية)، لكن رأي الجماعة استقر (وهو رأي عكس صوت أغلبية الكوادر) عى أن الحل الأسهل؛ ذلك الذي يجمع بين إبقاء الجماعة كما هي تمارس نشاطاتها الأهلية (التربوية والخيرية التضامنية) وإنشاء حزب سياسي مستقل تنظيمياً عن الجماعة، يمارس فيه الإخوان والإسلاميون المستقلون نشاطهم السياسي.

استوعبت الجماعة بهذا الخيار الرفض الداخلي، واستجابت في الوقت نفسه، لمتطلبات قانون الأحزاب، الذي أعلنت عنه الحكومة فعلاً، وطلبت من الجماعة أن تكيف أحوالها حسب مقتضياته(٣١٣).

ب- نحو بناء هيكلية الحزب:

هكذا توصل الإخوان لمواجهة استحقاق الحياة الديمقراطية الجديدة، والتنافس الحزبي والسياسي البرلماني، إلى تأسيس حزب سياسي إسلامي يجمع الإسلاميين، وشكلوا في البداية، لجنة تحضيرية، لهذا الغرض، من واحد وعشرين شخصاً، برئاسة النائب أحمد الأزايدة، رئيس كتلة نواب الحركة الإسلامية، وشارك في اللجنة ستة من الإسلاميين المستقلين إلى جانب الإخوان: رائف نجم، يوسف المبيض، وعبد الرزاق طبيشات، وزهير أبو راغب، وعزت العزيزي، وعبد اللطيف الصبيحي. ثم كونوا هيئة تأسيسية للحزب من ٣٥٣ شخصاً من مختلف المحافظات والقطاعات الاجتماعية[٣١٤]. وكان التوزيع المهني لأعضاء الهيئة التأسيسية، كالتالي: ١١٦ شخصاً من أصحاب المهن العلمية العالية: (أستاذ جامعي، طبيب، محام، مهندس، صيدلي، صحفي) أي ٣٢,٨٥%، و ١٧٩ شخصاً مرتبط بالإدارة الحكومية أي ٥٠,٨%، و ٣٧ شخصاً من أصحاب مهن تعتمد على رأس المال (مقاول، تاجر، رجل أعمال) أي ١٠,٤٥% و ٢١ شخصاً من أصحاب المهن الأخرى (رئيس بلدية، وجه عشائري، مزارع، نقابي) أي ٥,٩% من أعضاء الهيئة التأسيسية[٣١٥]. راجع الجدول التالي:

التوزيع المهني لأعضاء الهيئة التأسيسية لحزب جبهة العمل الإسلامي		
المهنة	**العدد**	**النسبة المئوية %**
المهن عالية التأهيل	١١٦	٣٢,٨٥
مهن مرتبطة بالإدارة الحكومية	١٧٩	١٠,٤٥
مهن أخرى: رئيس بلدية - وجه عشائري - نقابي	٢١	٥,٩
المجموع الإجمالي	**٣٥٣**	**١٠٠**

ولقد مثَّل أعضاء الهيئة التأسيسية، مختلف المحافظات الأردنية، فكان فيها ١٣٧ عضواً من محافظة عمان، و ٧٢ عضواً من محافظة الزرقا، و ٥٥ عضواً من محافظة إربد، و ١٩ من السلط، و ١٨ عضواً من المفرق، و ١٧ من الطفيلة، و ١٦ من معان[٣١٦].

عندما صدر قانون الأحزاب في مطلع أيلول ١٩٩٢، كان الحزب يهيء الظروف لعقد اجتماع هيئته التأسيسية، وسار شوطاً كبيراً في ترتيب أوضاعه، فأصدرت جماعة الإخوان بياناً رحبت بهذا القانون، "واعتبرته إنجازاً وطنياً"[٣١٧]. وتقدمت اللجنة التحضيرية للحزب بطلب ترخيص للحزب لدى وزارة الداخلية بتاريخ ١٩٩٢/١٠/٨، وتمت الموافقة عليه بتاريخ ١٩٩٢/١٢/٨[٣١٨]. اجتمعت الهيئة التأسيسية للحزب في ١٩٩٢/١٢/٢٥ في أجواء مشحونة بالتنافس والاستقطاب والمناورة بين قائمتين واتجاهين داخل الجماعة نفسها، فقد كان المتشددون ضد فكرة الحزب أصلاً، ويعتقد البعض أنهم دخلوا الحزب ليخربوا التجربة من الداخل.

تمخضت اجتماعات الهيئة التأسيسية عن انتخاب أول مجلس شورى للحزب، من مائة وعشرين عضواً، أي بنسبة ١/٣ من الهيئة التأسيسية. أثارت هذه النتيجة عاصفة من الاحتجاج من قبل مؤسسي الحزب المستقلين وقدَّم سبعة عشر شخصاً منهم، بمن فيهم وزراء سابقون استقالتهم، مبررين ذلك بسيطرة المتشددين من الإخوان على الحزب، وتهميش المستقلين[٣١٩]، كما استقالت مجموعة أخرى من المستقلين بعد انتخابها لمجلس الشورى، حيث رأت في نتائج انتخابات مجلس الشورى إخلالاً بنسب التمثيل بين الإخوان والمستقلين، الذين كان قد اتفق على أن تكون نسبة تمثيلهم في مجلس الشورى ٤٠% من أعضائه، فأصدر هؤلاء المستقلون بياناً في الصحف، ذكروا فيه: "إن الإخوان يريدون حزب الجبهة واجهة لهم" وذكر الدكتور عبد الرزاق طبيشات "أن الجناح المتشدد لم يكن يريد الحزب ابتداء، وقد تحرك أشخاص في الانتخابات (يقصد انتخابات مجلس الشورى) بهدف إجهاض مشروع الحزب"[٣٢٠]. وانتُخب عبد المجيد ذنيبات (كان وقتها نائب المراقب العام) رئيساً لمجلس شورى الحزب، وانتخب مجلس الشورى في ١٩٩٣/١/٨ المكتب التنفيذي الأول للحزب، وعدد أعضائه سبعة عشر عضواً، بمن فيهم أمين عام الحزب إسحق الفرحان، وبينهم فقط ثلاثة مستقلون: "حسن التل، وزهير أبو الراغب، وعبد الباري الزواهرة) والباقي من الإخوان[٣٢١].

جـ- توجهات الحزب السياسية الفكرية:

شرح الأمين العام للحزب إسحق الفرحان الفرق بين وظيفة الجماعة وأهدافها، وبين الحزب، فأشار إلى أن الجماعة ليست حزباً سياسياً، فهي، أكثر شمولاً منه "فهي تعنى بالدعوة إلى الإسلام الشامل، وتطبيقه في جميع مناحي الحياة، أما الحزب فهو محاولة سياسية معاصرة لإيجاد قالب إسلامي مرن، شامل لجميع المواطنين، الذين يؤمنون بالفكر الإسلامي، والثقافة الإسلامية، كحل للمشكلات التي تواجه أمتنا، ويتبنون المشروع النهضوي العربي الإسلامي"[٣٢٢]، ويذكر أن حزبه ليس دينياً، ولا طائفياً ولا إقليمياً، إنما هو حزب إسلامي يجمع المواطنين للعمل السياسي من منظور إسلامي[٣٢٣].

صاغت نشرة للحزب بعنوان "بعض سمات جبهة العمل الإسلامي" توجهات الحزب الفكرية والسياسة، وأكدت أن الحزب يهدف إلى:

السير نحو تطبيق الشريعة الإسلامية، وإلى خدمة القضية الفلسطينية، والسعي لتحرير فلسطين، وترسيخ الوحدة الوطنية، وإلى ترسيخ الشورى والديمقراطية والدفاع عن الحريات وسيادة القانون، وخدمة الجماهير والاهتمام بقضايا الناس، والتنمية الشاملة من منظور إسلامي، وإن الحزب سيعتمد لتحقيق أهدافه على العمل الجماهيري الاجتماعي، والاقتصادي والثقافي والتربوي والإعلامي، وعلى العمل النيابي، وأيضاً على العمل السياسي، من خلال المشاركة في السلطة التنفيذية، أو المعارضة السياسية البناءة[٣٢٤].

د- البناء التنظيمي للحزب:

بالمقارنة مع البناء التنظيمي لجماعة الإخوان المسلمين، نلاحظ أن النظام الأساسي لحزب جبهة العمل الإسلامي "أكثر عصرية وديمقراطية"، على حد تعبير الدكتور طلب عوض، إذ يتشكل المكتب التنفيذي للحزب من سبعة عشر عضواً، بينما يتكون المكتب العام للإخوان من ستة أعضاء فقط. كما أن مجلس شورى الحزب يتكون من ١٢٠ عضواً، بينما يتكون مجلس شورى الإخوان من ثلاثين فقط. إضافة إلى ذلك، فإن فترة

ولاية الأمين العام للحزب محددة بدورتين متتاليتين، بينما ولاية المراقب العام للجماعة مفتوحة. فضلاً عن ذلك، فإن حزب جبهة العمل الإسلامي، أخذ بصيغة "المؤتمر العام"، الذي يمثل تطوراً تنظيمياً بالمقارنة مع تنظيم الجماعة(٣٢٥). ويمكن ملاحظة الفروقات بين التنظيمين في الجدول التالي:

جماعة الإخوان المسلمين		حزب جبهة العمل الإسلامي	
١	المراقب العام: أمير الجماعة، ينتخبه مجلس الشورى بدون تحديد ولايته	١	الأمين العام: ينتخب من قبل مجلس الشورى لدورتين متتاليتين على الأكثر
٢	ينتخب المراقب العام بالأغلبية من مجلس الشورى	٢	لا يوجد تحديد
٣	لا يوجد مؤتمر عام	٣	مؤتمر عام. لكنه لا يقوم بانتخاب الهيئات القيادية
٤	مجلس الشورى: يتكون من ٣٠ عضواً	٤	مجلس الشورى: يتكون من ١٢٠ عضواً
٥	ينتخب مجلس الشورى. المكتب العام، ويكون المراقب العام رئيساً لمجلس الشورى	٥	ينتخب مجلس الشورى. المكتب التنفيذي ورئيساً لمجلس الشورى
٦	مدة مجلس الشورى سنتان	٦	مدة مجلس الشورى ٤ سنوات
٧	المكتب العام: يتكون من ٦ أعضاء بالإضافة إلى المراقب العام	٧	المكتب التنفيذي: يتكون من ١٦ عضواً بالإضافة إلى الأمين العام
٨	مدة المكتب العام سنة واحدة	٨	مدة المكتب التنفيذي سنتان
٩	يتم تشكيل شعب للجماعة	٩	يتم إنشاء فروع للحزب
١٠	تتكون الهيئة الإدارية للشعبة من ٥ أعضاء	١٠	تتكون الهيئة الإدارية للفرع من ٧ أعضاء
١١	مدة الهيئة الإدارية للشعبة سنة	١١	مدة الهيئة الإدارية للفرع سنتان

هـ- النشاط التنظيمي والجماهيري للحزب:

تتضارب التقديرات حول تطور حجم عضوية الحزب، فقد صرح الدكتور إسحق فرحان أن عدد الأعضاء وصل في عام ١٩٩٣ إلى (٢٥٠٠) عضو، وذكرت مصادر أخرى ٣٠٠٠ عضو في العام نفسه، كما افتتح الحزب عام ١٩٩٣ اثنين وعشرين مقراً (فرعاً) في المحافظات، والألوية والدوائر الانتخابية[٣٢٦]. كما شكّل الكثير من اللجان المركزية في المجالات المالية، والإدارية، والتنظيمية، والقانون، والتخطيط، والشأن الفلسطيني، والسياسية الخارجية، كذلك في الشؤون الوطنية الداخلية: التنمية، المياه، الطاقة. لكن إدارة الحزب تشير إلى أن عمل اللجان غير مرضٍ. بالمقابل كان هناك حضور قوي للمكتب التنفيذي، الذي عقد خلال سنتين، أربعة وخمسين اجتماعاً، واتخذ ٥٦٢ قراراً، متعلقة بعمل الحزب، وبالأمور العامة.

وتفاعل الحزب مع لجنة تنسيق أحزاب المعارضة التي ضمت الأحزاب القومية واليسارية، في إطار مقاومة التطبيع، والتي ترأسها السيد بهجت أبو غريبة[٣٢٧]. وصدرت للحزب صحيفة الرباط ما بين عامي ١٩٩١-١٩٩٣ ثم صدرت له صحيفة (السبيل) عام ١٩٩٣، وترأس مجلس إدارتها حمزة منصور رئيس كتلة الحزب النيابية، وشارك في الكتابة فيها، أسماء عربية إسلامية مهمة مثل: منير شفيق، والدكتور عادل حسين وفتحي يكن، كما أصدر الحزب مجلة "العمل الإسلامي" الشهرية، إلاّ أنها لم تعكس مستوى الحزب وتأثيره، وبقيت محدودة التوزيع وقليلة الصفحات، وتعتمد على العمل الكتابي التطوعي[٣٢٨].

و- عقبات ومشاكل أمام الحزب:

لا تكمن أهمية الحزب في كونه الحزب الأكبر، على الساحة الأردنية، بل كونه يعبِّر حسب المعايطة عن تحولٍ نوعيٍ في تفكير جماعة الإخوان، في محاولتها للتأقلم مع واقع سياسي تعددي، ويمثل خطوة لبناء نموذج متقدم في العمل السياسي الإسلامي في

الحالة الديمقراطية[٣٢٩]، لكن هناك مشكلات جدّية واجهت تلك التجربة، منذ البداية، وترجع بأغلبيتها إلى تأثير تلك الازدواجية التي يحملها العضو الإخواني بين انتمائه للحزب وانتمائه للجماعة، ويبرز هذا الإشكال بقوة في حال وجود تعارض بين توجهات الحزب، وتوجهات الجماعة. وكل هذا يثير حساسية الأعضاء المستقلين الذين هم أكثر التزاماً بخط الحزب. بالإضافة إلى ذلك فإن الخلافات الداخلية للجماعة تنعكس سلباً على الحزب، حيث ينقلون ميدان خلافاتهم إليه، وما يعطي الانطباع بأن الحزب ليس سوى واجهة سياسية للجماعة، وفي هذا السياق، يعترف الباحث الإخواني غرايبة "سواء أراد الإخوان حزب الجبهة الإسلامية صيغة للتكيف مع قانون الأحزاب، أو وسيلة لعمل سياسي مؤسَّسي يجمع إلى جانب الإخوان، من أراد من المواطنين المستقلين، في العمل السياسي دون أن يكون إخوانياً .. فإنه في المحصلة حزب إخواني"[٣٣٠].

لقد برز في المكتب التنفيذي الأول للحزب، تكتل إخواني متشدد من ست شخصيات عملت بصوت واحد وهم "د. همام سعيد، د. أحمد الكوفحي، د. قنديل شاكر، د. علي العتوم، د. راجح الكردي، وزياد أبو غنيمة"، وعملت بكتلة واحدة، في حين أن أكثرية المكتب الباقين الأحد عشر لم تعمل ككتلة واحدة، وهو ما أثر عملياً على حركة الحزب وعلى أدائه، ووحدته[٣٣١]، لكن الحزب، بعد استقالة هذا التكتل، دخل في طور جديد أكثر انسجاماً، لذا جرت انتخابات مجلس الشورى الثاني في عام ١٩٩٤ في جو من الوئام، ولم يكن ثمة تنافس حقيقي، أو صراع تكتلي كما جرى في المجلس الأول، فتمت انتخابات مجلس الشورى، ثم تغيير ٤٠% من أعضائه، وكان من بين أعضائه الجدد امرأة واحدة (السيدة نوال الفاعوري) ثم انتخبت فيما بعد امرأة أخرى (نعمة حياصات). وأعيد انتخاب ستة أعضاء من المكتب القديم، وتم تجديد بقية الأعضاء، ولقد حسمت هذه الانتخابات "مساعي أقلية من الجماعة للسيطرة على الحزب"[٣٣٢]، بعدها اتسم تطور الحزب التنظيمي بالاستقرار النسبي، وانعكس هذا الاستقرار في انتخابات المكتب التنفيذي الثالث للحزب عام ١٩٩٦، فلم يتغير منه سوى ثلاثة

أعضاء، مما أعطى مؤشراً على استقرار الحالة القيادية-التنظيمية للحزب[٣٣٣]. ولقد سار هذا الاستقرار في خطٍ موازٍ لما حدث من تطورات تنظيمية، داخل الجماعة. حيث استقر الأمر لقيادة جديدة للجماعة منذ عام ١٩٩٢، وأمين عام جديد عام ١٩٩٤، تذهب باتجاه التكيف مع الوقائع الجديدة للحياة الديمقراطية، وللتكيف معها بعقلية أكثر ديمقراطية وانفتاحاً.

٣- الحزب/ والجماعة وانتخابات عام ١٩٩٣ (المجلس الثاني عشر):

أ- الظروف المحيطة بالانتخابات:

بعد انتهاء حرب الخليج الثانية، لم تجد السلطة الأردنية أمامها سوى الرصيد التاريخي الذي ربطها مع الغرب، وبوابة (السلام) مع إسرائيل، لترتيب موقعها وموقع الأردن، في النظام (الشرق الأوسطي) المحتمل، وتكفل لنفسها المصالحة مع المنتصرين في الحرب عربياً ودولياً. فأعاد الملك تدوير تشكيل الوزارات المتتابعة، تبعاً لمحطات انتقالية في سياسته تلك. وهكذا ذهبت وزارة بدران، ومعها المشاركة الإخوانية في الوزارة، مع النهاية التي انتهت إلى حرب الخليج، وأتت بعدها وزارة طاهر المصري، ثم زيد بن شاكر، وعبد السلام المجالي.

قبل افتتاح (مؤتمر مدريد) بشهرين، جاءت ملاحقة السلطات لتنظيم إسلامي مسلح (آب ١٩٩١)، تحسباً لمعارضة إسلامية محتملة للتسوية، ويقال إن الإخوان تعهدوا، في نهاية الأمر، بتخفيف نبرة نقدهم للسلطة، مقابل تعهد الحكومة بالسماح بالمعارضة غير العنيفة لمؤتمر السلام[٣٣٤]. كان لا بد للملك حسين، وهو في طريق (التسوية)، أن يحاول ترتيب انتخابات مواتية له، ولا سيما بعد أن تميز مجلس النواب الحادي عشر بوجود معارضة قوية، خاصة الإسلامية[٣٣٥].

منذ تسلّم طاهر المصري رئاسة الوزارة، خلفاً لمضر بدران، برزت حالة من عدم التعاون، ما بين الحكومة والمجلس النيابي، على خلفية المعارضة البرلمانية للتسوية، والتي قادها

الإخوان، والقوميون في المجلس، فشكَّل الشريف زيد بن شاكر الوزارة عـــام ١٩٩٢، وأصدر قانون الأحزاب، وأعاد الانسجام نسبياً بين السلطتين التشريعية والتنفيذية[٣٣٦] . ولكن الملك ما لبث أن حل المجلس النيابي بتاريخ ٤/ ٨/ ١٩٩٣، فتساءل بيان لحـــزب جبهة العمل الإسلامي "لماذا يُحل المجلس وهو في فترة ولايته الدستورية، وهل لهذا علاقة بما يتردد عن نية الحكومة استصدار قانون مؤقت للانتخابات ؟! وهل لهذا الحل علاقـــة بالمسيرة التفاوضية ؟"[٣٣٧] .

لقد صدق ظن المعارضة، إذ صدر قانون جديد معدَّل لقانون الانتخابات عـــام ١٩٨٦، وتضمن بشكل رئيسي الأخذ بمبدأ: (الصوت الواحد للناخب الواحـــد). ولا يحق بموجبه للناخب أن يصوت لأكثر من نائب واحد، حتى لو كان للدائرة الانتخابيـــة عدة مقاعد، فأعلنت الجماعـــة "أن قـــانون الصـــوت الواحـــد يســـتهدف الحركـــة الإسلامية"[٣٣٨] . حتَّم هذا القانون على حزب جبهة العمل الإسلامي، التقدم بأقل عدد ممكن من المرشحين لكل دائرة، لكي لا تضيع أصوات أنصاره، في التنافس بين مرشحيه، كما أغلق القانون الباب أمام التحالفات، طالما لا يحق للناخب أن يدلي بأكثر من صوت واحد، ولمرشح واحد.

جرت انتخابات ١٩٩٣ في ظروف مختلفة عمَّا جرت فيه انتخابات عام ١٩٨٩، إذ أتت الأخيرة (= ١٩٨٩) بعد حركة شعبية احتجاجية، وافتتحت المسار الديمقراطـــي في الأردن، في مناخ عربي تصاعدت فيه الانتفاضة الفلسطينية، وتوقفت الحرب العراقيـة- الإيرانية، ومناخ دولي موات لقضية الديمقراطية، بعد التحـــولات الكـــبرى في أوربـــا الشرقية، بينما أُجريت انتخابات ١٩٩٣ إثر تصدع النظام الإقليمي العربي بنتائج حـــرب الخليج الثانية ومضاعفاتها. أما الملك حسين، الذي أظهر توافقه مع شعبه إبـــان تلـــك الحرب، فخرج قوياً على الساحة الأردنية، ودعَّم من قوته هذه انكشـــاف الأزمـــات الداخلية لأحزاب المعارضة، بمختلف تياراتها، خلال السنوات القليلة من عمر الديمقراطيـة

"حيث تبدى افتقارها للقدرة على طرح البرامج العملية، والأداء المتقدم، ولحالة الجمود الفكري والعقائدي، وتدني تجاوبها مع متطلبات العلنية والشرعية .. وخرجت صراعاتها وخلافاتها الداخلية إلى العلن. فلم يبق لها سوى الحد الأدنى من الهيبة والنفوذ"(٣٣٩).

وفقدت الجماعة بريقها، الذي كانت عليه في انتخابات عام ١٩٨٩، لأن الواقع برهن على محدودية تأثيرها في الأحداث، وافتقادها إلى الحلول الملموسة لمشاكل الجمهور، والتزاحم على الترشيح للانتخابات بين قياداتها، ولعدم قدرتها على بلورة وحدة للمعارضة في إطار برنامج ملموس على الحد الأدنى(٣٤٠)، يضاف إلى ذلك النقد الموجَّه لأداء وزرائها الحكومي، ولأسلوب مشاركتهم، ولإهمالهم المسائل الحياتية الرئيسية لحساب تطبيق وجهة نظرهم في مسائل التربية، والقيم الأخلاقية، والفصل بين الجنسين، فيذهب البعض مثل منى شقير إلى أن الجماعة لا تملك تصورات واضحة عن التنمية بمنظور إسلامي، لذا سارعت إلى التطبيقات السهلة التي تتصل بالمرأة مثل الفصل بين الجنسين في أماكن العمل، أو حظر مشاهدة الآباء لبعض فقرات الاحتفالات في مدارس بناتهم .. مما يؤكد غياب المنظور التطبيقي لشعار "الإسلام هو الحل"(٣٤١). وفعلاً، ففي حديث يوسف العظم عن إنجازاته عندما تسلَّم وزارة التنمية الاجتماعية، في وزارة مضر بدران، نلاحظ أنه أعطى الأولوية للمسائل التربوية، وللسلوك الأخلاقي والديني والمتعلق أساساً بالشأن الخاص والفردي للمواطن. فيذكر أنه شدَّد في وزارته على السلوك الفردي للموظف، أو العامل. فأعدَّ وجهَّز مصلى في مديريات الوزارة للصلاة، ومنع الاختلاط ما بين الجنسين، ووجَّه قرية الأطفال SOS إلى التربية الإسلامية وبناء مسجد، وأداء الصلوات والبرامج الإسلامية فيها. وإعداد دراسات حول دور السينما، وتنظيم النسل، ومحاربة المشروبات الكحولية والتدخين والشعوذة، ودراسة قوانين الوزارة لأجل تطويرها ومطابقتها مع الشريعة الإسلامية، ونقل أموال الصندوق من البنوك الربوية إلى البنك الإسلامي(٣٤٢).

ضمن هذه الظروف الصعبة، وتراجع بريق المعارضة الإسلامية، جرت انتخابات ١٩٩٣ فكان من مظاهرها الأولية انحسار الإقبال الشعبي عليها. وقد ساعد في ذلك تعقيدات إجراءات التسجيل للحصول على البطاقة الانتخابية. إذ دلت الإحصاءات أن نحو ٢٥% من الذين يملكون حق الانتخاب لم يحصلوا على البطاقة الانتخابية، حتى أن معدلات التسجيل في عمان الثانية تدنت إلى ٤٧,٢% ممن يحق لهم الانتخاب. وأن نسبة الذين مارسوا حقهم الانتخابي يعادل ٦٧,٥% من حاملي البطاقات الانتخابية[٣٤٣]. ومن جهة أخرى، فقد انخفض أو تناقص عدد المرشحين بنسبة ١٧,٥% بالمقارنة مع انتخابات ١٩٨٩، إذ بلغ إجمالي المرشحين لانتخابات ١٩٩٣ خمسمائة وأربعة وثلاثين مرشحاً، تنافسوا على ثمانين مقعداً. بينما وصل عدد المرشحين لانتخابات ١٩٨٩ إلى ستمائة وسبعة وأربعين مرشحاً، وأن عشرين نائباً من المجلس السابق، أي ربع النواب السابقين لم يجددوا ترشيحهم في انتخابات ١٩٩٣[٣٤٤].

ب- حزب جبهة العمل الإسلامي يخوض الانتخابات:

كانت انتخابات عام ١٩٩٣ أول حدث كبير، واجه الحزب بعد تأسيسه، فأثارت في صفوفه وفي صفوف الجماعة جدلاً واسعاً وعنيفاً. ووقف بعض القادة المعروفين بتشددهم (د. محمد أبو فارس، والدكتور همام سعيد ...) إلى جانب المقاطعة احتجاجاً على القانون الانتخابي (= الصوت الواحد)، بينما أيد الأكثرية خوض الانتخابات.

عقد المجلس التنفيذي للحزب اجتماعاً مشتركاً مع رؤساء الفروع الخمسة عشر، فتبين أن واحداً فقط من هؤلاء الرؤساء يعارض المشاركة، أما أعضاء المكتب التنفيذي السبعة عشر، فوقف خمسة منهم في صف المعارضة وامتنع واحد عن التصويت، في حين صوَّت البقية (عشرة أعضاء) لصالح المشاركة في الانتخابات. ووقفت أكثرية مجلس الشورى، أي بنسبة ٨٥% من الحاضرين في الاجتماع المنعقد بتاريخ ٢٦/ ٨/ ١٩٩٣ لصالح

المشاركة. وعندما وجدت الأقلية أن رأيها بمقاطعة الانتخابات سيُهزم، اقترحت سيناريو التعويم وهو خيار وسطي بين المقاطعة والمشاركة أي على الحزب أن لا يُعلن موقفه من المشاركة أو ضدها، ويترك لأعضائه حرية المقاطعة أو المشاركة ! إلا أن افتراضهم هذا سقط أيضاً أمام رأي الأكثرية التي اختارت المشاركة(٣٤٥). وقد تزامن قرار مجلس الشورى بالمشاركة، مع صدور بيان المراقب العام لجماعة الإخوان في ٢٦/ ٨/ ١٩٩٣، ذكر فيه أن الجماعة قررت المشاركة في الانتخابات استجابة لنداء الحسين في الحفاظ على البلد واستقراره وإنجاح مسيرة الديمقراطية والشورى(٣٤٦) بعد أن استقر رأي الحزب والجماعة على المشاركة برز تباين جديد في الآراء، وظهر علناً في الصحف، حول ما إذا كانت الجماعة ستخوض باسمها الانتخابات أم باسم الحزب، إلى أن حسم مجلس شورى الإخوان الأمر لصالح الخيار الثاني، ثم ظهر أثناء الترشيح تنافس على تسمية أسماء المرشحين، إذ رغب الكثير من قادة الإخوان بترشيح أنفسهم(٣٤٧). ومما يلفت الانتباه أن الكثير من مشاكل التنافس في الترشيح مصدرها القادة المتشددون، الذين وقفوا في البداية ضد المشاركة، وأثناء الترشيح كانوا الأشد ضراوة في التنافس على الترشيح. فاضطرت قيادة الحزب تحت ضغط التنافس الشديد إلى إضافة مجموعة مرشحين (لأسباب تنظيمية بحتة، واستجابة للضغوط والتهديد، وجرى الحديث عن أن زياد أبو غنيمة (القيادي المتشدد) فرض مجموعة من المرشحين كان الجميع يعلم أنهم لن ينجحوا(٣٤٨)، وقد دفعت الخلافات بعض الوجوه الإخوانية إلى تقديم استقالاتهم من الحزب، والترشيح خارج قائمته، كما أن البعض الآخر سحب ترشيحه(٣٤٩).

- **برنامج الحزب الانتخابي:**

أبرز برنامج الحزب الانتخابي الهموم البرلمانية ومسألة الحريات، ثم مسائل التربية، والأخلاق الإسلامية في المجتمع وأسلمة التشريعات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية، فلقد دعا البرنامج إلى الحد من صلاحيات السلطة التنفيذية، ومن صلاحيات وزارة الداخلية، وإعطاء السلطة القضائية حق إدارة العملية الانتخابية. ودعا إلى تخليص القوانين

المالية من الربا، وإصلاح مؤسسة التلفزيون من زاوية المراقبة الأخلاقية، وطالب بتحويل جهاز الوعظ والإرشاد في وزارة الأوقاف إلى مؤسسة مستقلة إدارياً ومالياً عن السلطة. وتطرق البرنامج إلى السياسة الاجتماعية من منظور إصلاحي عام: محاربة الفقر، وسوء توزيع الثروة، ومحاربة الفساد، وإنشاء صندوق للزواج، ... وشدد على مواجهة التطبيع الثقافي والإعلامي مع العدو الصهيوني، وأدان خط التسوية واتفاقية أوسلو. وتمسّك بشعار تحرير فلسطين، والوحدة العربية في إطارها الإسلامي[٣٥٠].

- الأداء الانتخابي للحزب/ والجماعة:

تقدم حزب جبهة العمل الإسلامي بقائمة من المرشحين عددها /٣٦/ مرشحاً، وبلغ عدد الإسلاميين المستقلين، في تلك القائمة، سبعة مرشحين، في حين بلغ عدد الإخوان /١٩/ مرشحاً[٣٥١]. وقد اختلف الباحثون حول فهم هذا العدد من الترشيحات. التفسير الأول قلّل من حجم ترشيحات الحزب لأنه اعتقد أن الحزب اكتفى بهذا العدد من المرشحين كي يتجنب أن يصبح أكثرية في المجلس، ويؤول إليه أمر تشكيل الوزارة، في ظروف تسعى فيها السلطة (= الملك) حثيثاً نحو تسوية يعارضها الحزب والجماعة، ولا يرغبان بها[٣٥٢]. ويذهب الباحث (نجيب غضبان) في اتجاه هذا التفسير قائلاً: إن عدد مرشحي الحزب "لدليل واضح على حرص (الجماعة) على عدم احتكار العملية الانتخابية، وإعطاء فرصة أكبر لباقي القوى السياسية للوصول إلى المجلس، ولإدراكها حدود الحركة المسموح بها"[٣٥٣]، وأخذ الحوراني/ في التفسير المعاكس، فهو ينتقد كثرة ترشيحات الحزب الذي لم يكن قادراً على إيصالهم فعلاً إلى مقاعد البرلمان .. وتقدم بمرشحين إلى معظم الدوائر الانتخابية، فوضع مرشحيه في مواجهة كفاءات سياسية، ورموز وطنية، ممن يعزز فوزها، وزن وكفاءة مجلس النواب[٣٥٤].

لكن إذا طالعنا أجواء الحزب أثناء الانتخابات، نجد أن التزاحم، والصراع والتنافس حول الترشيح، هو الذي رفع رقم المرشحين إلى /٣٦/ مرشحاً، بل إن هناك

مرشحين من الإخوان خاضوا المعركة الانتخابية خارج قائمة: ذيب عبد الله خطـــاب، وعبد المجيد الأقطش. هذا التزاحم وكثرة عدد مرشحي الحـــزب، وتأثـــير المجـــاملات التنظيمية والشخصية، وعدم الاكتراث بتقديرات لجان الانتخابات وبرغبة قواعد الجماعة والحزب، ضيع على الحزب فرصة نجاح خمسة وعشرين مرشحاً بدلاً من ستة، حســـب غرايبة. ففي الكرك رُشِّح اثنان من عائلة المجالي بدل أن يكتفيا بترشيح واحد منهما كـي لا تضيع الأسواق، وهو ما حدث في دائرة الكورة والأغوار الشمالية حيث رُشِّح اثنـــان من الكورة فأثرا سلباً على بعضهما. وقد دلَّت نتائج انتخابات عمان الثانية، والزرقـــا، أن قانون الصوت الواحد، لم يكن السبب الرئيسي في الفشل، فقد كان يمكن التعـــامل معه، إذ استطاع الإخوان إنجاح مرشحيهم في الدائرتين(٣٥٥). يلاحـــظ أن مرشـــحي الحزب غطوا في ترشيحاتهم سبع عشرة دائرة انتخابية من أصل عشرين. أي غطوا مـــا معدله ٨٥% من مجموع الدوائر الانتخابية، بنسبة تزيد ١٠% عن نسبة اشـــتراكهم في البرلمان ١٩٨٩، بما يوحي بزيادة امتدادهم الأفقي، وبقيت ثلاث دوائـــر خاليـــة مـــن مرشحي الحزب: بدو الجنوب، بدو الوسط، والرمثا، وبني كنانة(٣٥٦)، وهو ما يعبر، مرة أخرى، عن الطابع الديني للجماعة.

- **حصيلة الانتخابات:**

أعلنت نتائج الانتخابات في ٩ تشرين الثاني ١٩٩٣، فتبين أن الفائزين بمقـــاعد المجلس الثاني عشر، أي الثمانين نائباً، قد حصلوا على /٣٢٠,٥٠١/ صوتاً مـــن أصـــل /٨١٢,٩١٦/ صوتاً، هي مجموع أصوات المقترعين فعلاً. أي أن الثمانين نائبـــاً فـــازوا بفضل ٣٩,٢% من مجموع أصوات المقترعين، وبالتالي فإن ٦٠,٦% من الذين صوتـــوا لم تُمثَّل أصواتهم في المجلس(٣٥٧). وحصل حزب جبهة العمل الإســـلامي علـــى /١٦/ مقعداً فقط وهو أقلّ بستة مقاعد عمّا حصل عليه الإخوان في انتخابات ١٩٨٩، الـــتي بلغت حينئذ /٢٢/ مقعداً. فتراجعوا بعدد المقاعد بنسبة ٢٥% عـــن نجاحـــاتهم عـــام

١٩٨٩، ولكن إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية حجم الأصوات، فالحال يبدو مختلفاً، فلقد حصلت قائمة جبهة العمل الإسلامي بمجموعها على نسبة ١٦% من أصوات المقترعين عام ١٩٩٣، بينما حصل مرشحو الجماعة عام ١٩٨٩ على ما نسبته فقط ١٤% من أصوات المقترعين آنذاك، فازداد بذلك عدد الذين صوتوا لهم، حتى بلغ عام ١٩٩٣ ٢% من أصوات المقترعين[٣٥٨]. فقد حصل مرشحو حزب جبهة العمل الإسلامي جميعهم على ما مجموعه /١٣٠,٩٣٥/ من مجموع أصوات المقترعين البالغة /٨١٧,٠٦٢/ أي حصلوا على ما نسبته، كما قلنا ١٦% من أصوات المقترعين. أما الفائزون من مرشحي الحزب الستة عشر، فقد حصلوا على ما مجموعه /٩٠,١٣٤/، فأضاع الحزب بذلك /٤٠,٣٠١/ صوتاً لم يُحسن استثمارها في حملته الانتخابية، وتشكل ٣٠,٨% من مجموع الأصوات التي حصل عليها مرشحوه جميعهم[٣٥٩].

رغم أن حزب جبهة العمل الإسلامي لم يحصل إلاّ على /١٦/ مقعداً في المجلس، إلاّ أنه ظل يمثل الكتلة الأكثر تجانساً في المجلس[٣٦٠]، خاصة بعد أن رفدهم قوة جديدة من داخل المجلس، فقد نجح مرشحان إخوانيان من خارج قائمة الحزب (ذيب عبد الله خطاب، وعبد المجيد الأقطش)، انضم الأول إلى كتلة نواب الحزب، وانضم الثاني إلى كتلة "العمل الوطني" المتحلقة حول حزب العهد، ثم انفصل عن الجماعة فيما بعد[٣٦١]، وقد انضم إلى حزب جبهة العمل الإسلامي ستة من النواب الإسلاميين المستقلين، مما رفع العدد الإجمالي لكتلة جبهة العمل الإسلامي إلى ٢٢ أو ٢٣ نائباً، وأصبحت نسبتهم في مجلس النواب إلى ٢٧,٥% من إجمالي المقاعد[٣٦٢]، وتم تعيين الدكتور عبد اللطيف عربيات عضواً في مجلس الأعيان[٣٦٣].

وكان توزيع نواب الحزب جغرافياً أكثر توازناً من المجلس السابق، فقد نجحوا في عجلون، وجرش، وعمان الثالثة، بينما فشلوا فيها في المجلس السابق، إلاّ أن فشلهم تكرر في "المفرق"، وغابوا عن (عمان الرابعة) و(مأدبا) بعد ما كان لهم تمثيل فيهما سابقاً[٣٦٤]. وبقي نواب الحزب/ الجماعة يعانون من ضعف الاختصاصات اللازمة

لعضو المجلس، وظلت تطغى عليهم الاختصاصات الشرعية (= أحد عشر نائباً) والتربية والتعليم (= نائبان اثنان)، وإدارة واقتصاد (= ثلاثة نواب) وطبيب واحد[٣٦٥].

– ترتيب موقع الكتلة الإسلامية في المجلس:

شكلت "الكتلة الإسلامية" عنصراً أساسياً في المجلس، فاحتلت نسبة ٢٧,٥% من مقاعد المجلس النيابي بانضمام الإسلاميين المستقلين إلى كتلة نواب حزب جبهة العمل الإسلامي، واحتل نواب الاتجاه القومي واليساري، أحد عشر مقعداً، أي ما يعادل ١٣,٥% من مقاعد المجلس، مقابل اثني عشر مقعداً في المجلس السابق، واقتصر عدد من المنتمين منهم لأحزاب إلى أربعة نواب، وانخفض عدد نواب التيار الوسط "الليبرالي" من /١٨/ نائباً في المجلس السابق أو ما يعادل ٢٢,٥%، إلى /١٣/ نائباً في المجلس الحالي، أو ١٦,٣% من مقاعد المجلس، وارتفع عدد نواب التيار المحافظ والتقليدي إلى /٣٤/ نائباً أي ٤٢% من أعضاء المجلس مقابل /٢٨/ نائباً و ٢٢,٥% من المجلس السابق، وإن بقي تمثيلهم الحزبي محدوداً، إذ لم يتجاوز الثمانية نواب[٣٦٦].

يمكن القول أن انتخابات ١٩٩٣، جرت على أساس حزبي، فقد اشترك فيها تسعة عشر حزباً سياسياً من أصل عشرين حزباً مرخصاً، ونجح منها عشرة أحزاب في الدخول إلى المجلس "تراوح عدد مقاعد النواب المتحزبين بين ٣٠ إلى ٣٥ مقعداً بنسبة ٣٨% إلى ٤٤%، من إجمالي مقاعد المجلس البالغة ثمانين مقعداً. كان لحزب جبهة العمل الإسلامي /١٧ نائباً/ أكبر الأحزاب في البرلمان، يليه حزب العهد (من ثلاثة إلى خمسة نواب)، ثم حزب التجمع الوطني الأردني (= ثلاثة أعضاء)، أما بقية الأحزاب فتتمثل بعضو واحد فقط لكل حزب، وخسرت بعض الأحزاب وجودها في المجلس لانسحاب نوابها منه[٣٦٧].

تشكلت خمس كتل نيابية في المجلس، أكبرها كتلة "التجمع النيابي الديمقراطي" المحافظة، تتألف من عشرين نائباً، أي ٢٥% من أعضاء المجلس، وهي تتألف من اتجاهات

سياسية متعددة، لم تبق ثابتة، تليها كتلة "جبهة العمل الوطني"، شكل نواب حزب العهد نواقا الصلبة، عدد نواب هذه الكتلة /١٧/ نائباً. لكنها لم تحافظ على وحدقا. وتأتي كتلة جبهة العمل الإسلامي في المرتبة الثالثة، وعدد نواهاا من ١٦- إلى ١٧ نائباً، وهي الكتلة الأكثر تماسكاً واستمراراً، في المرتبة الرابعة تأتي كتلة "الجبهة الوطنية الأردنية"، وتتألف من تسعة نواب، ينتمون إلى أحزاب مختلفة هي: حزب اليقظة، والوطن والتجمع الوطني الأردني، وحزب التقدم والعدالة.. ثم كتلة "الإخاء"، وتكونت في بداية عام ١٩٩٥، من خمسة نواب، أما بقية الأعضاء، فهم من المستقلين من بينهم أربعة نواب يساريين من البعث، والحزب الديمقراطي الوحدوي ..[٣٦٨]. ولكن البعض كالدكتور عبد الرزاق طبيشات (نائب في البرلمان) يرى أن تلك التقسيمات الكتلية لا تدل على المعنى الفعلي اللازم للتكتلات النيابية ويقترح تقسيماً بديلاً يُراعي فاعلية التقسيمات وواقعيتها وديمومتها، وعمق صلاقما الداخلية.

١- كتلة العمل الإسلامي /١٧/ نائباً — ٢- كتلة العمل الوطني /١٧/ نائباً

٣- كتلة النواب اليساريين /٤/ نواب — ٤- كتلة الوسطيين المعتدلين /١٢/ نائباً.

وينظر الباحثون إلى كتلة حزب جبهة العمل، على أنها أكثر الكتل تماسكاً وتنظيماً ووحدة، واستمرارية، و لم تتأثر بالتغييرات الوزارية شأن غيرها من الكتل، التي راهنت على المشاركة في الحكم.

٤- جماعة الإخوان/ حزب جبهة العمل من برلمان ١٩٩٣ إلى انتخابات ١٩٩٧: (ما بعد السلام الإسرائيلي-الأردني)

- الحالة السياسية العامة:

جاء المجلس الثاني عشر نتاجاً لقانون الصوت الواحد، فوجدنا أكثر من ثلثي أعضائه نواباً جُدداً، لا يعرفون بالضبط مهامهم النيابية، فأتى أداء المجلس متردياً، خاصة بعد إبعاد نواب جبهة العمل الإسلامي عن رئاسة لجان المجلس، في ظل تردي العلاقة بين

المجلس والحكومة[٣٦٩]، التي حاولت تحجيم دور المجلس، على الرغم من أنها تتمتع بولاء وثقة ٦٥% من نوابه، ويمكنها تمرير المشاريع التي تريدها من داخله[٣٧٠]. وليس أدلّ على ذلك من حصولها على الثقة كلما تبدلت الوزارة، وتمريرها لمعاهدة السلام (اتفاقية وادي عربة)، التي وقعت في ٢٦ تشرين الأول عام ١٩٩٤، وتمّ التصديق عليها من المجلس بأغلبية ٥٥ صوتاً[٣٧١]. وقد ساهم هذا السلام/ الصلح في اتجاه مضاد للديمقراطية، عندما ذهبت الحكومة مع إسرائيل إلى أبعد ما يقبله الشارع الأردني[٣٧٢]. وكان من الضروري للحكومة "ضبط" إيقاع المناخ الديمقراطي، ثم أتت أحداث (الخبز) التي أدت إلى انطلاق (فتنة) في عهد حكومة عبد الكريم الكباريتي، لتقوي هذا الخيار الحكومي، ولتعطي الانطباع بهشاشة دور البرلمان[٣٧٣]. وقد ساعد على ذلك أن الحكومة استطاعت تمرير قانون (الصوت الواحد) في البرلمان ذاته، وأصدرت من خارج البرلمان قانوناً مؤقتاً معدَّلاً لقانون المطبوعات، منحها حق فرض عقوبات صارمة على الصحف، ورفعت رؤوس أموال الصحف الأسبوعية من ١٥ ألف دينار إلى ٣٠٠ ألف دينار، واليومية من ٥٠ ألف إلى ٦٠٠ ألف دينار، وهو الأمر الذي سوف يقلّص حتماً عدد الصحف، ولا سيما المجلات الأسبوعية، ويضيق مساحة حرية التعبير[٣٧٤].

ورأى الإخوان في الفترة ما بين العامين ١٩٩٣-١٩٩٧، فترة تدهور خطيرة في الحياة الأردنية، جرى فيها إعادة صياغة للمجتمع والدولة، فبالإضافة إلى ما جرى من إضعاف لدور المجلس النيابي، والتضييق على الحياة الديمقراطية. فقد تدهور الاقتصاد، واتسعت دائرة الفقر والبطالة، وألغت القوانين التي تحظر بيع العقارات لليهود، ووضعت معاهدة وادي عربة وملحقاتها الأردن على خط استراتيجي جديد يذكّر بسيرة أحلاف الخمسينات "ففي الوقت الذي شهدنا اضطراباً في علاقة الأردن العربية عزز علاقاته مع الكيان الصهيوني"[٣٧٥]. ويشير الإخوان إلى دخول الأردن إلى حلف أمريكي إسرائيلي، وربما أيضاً تركي، في إطار ترتيب الوضع العربي ضمن السيناريو الشرق-أوسطي.

لعله واضح أن جماعة الإخوان، وحزب جبهة العمل الإسلامي، لم يعودوا على وئام مع الحكومة منذ انتخابات ١٩٩٣، بل أخذت هذه العلاقة في بعض الأوقات توتراً صريحاً، و لم تعد مظلّة الحكم تظلّل الإخوان، إذ تحولت إلى حزب الوسط الجديد (الحزب الوطني الدستوري)[٣٧٦]. ولقد شعرت الحركة الإسلامية (جماعة/ حزب) أنه بدأ يُنظر إليها، منذ تحولت التسوية إلى واقع تعاقدي محقق بين إسرائيل والأردن، كعدو وعامل معيق لهذه التسوية[٣٧٧]. ووجدت الجماعة/ الحزب نفسها تتهمش تدريجياً، فدورها في البرلمان يتضاءل، وأصبح فلكلورياً أو "شاهد زور"، مع تضاؤل دور البرلمان نفسه، حين غدت القوانين المؤقتة تصدر من خارجه. فضلاً عن ذلك رأت نفسها شبه وحيدة أمام السلطة (بسبب ضعف القوى الأخرى المعارضة) بعد اتفاقية السلام مع إسرائيل، فانتقلت من حالة التعاون والتجاور مع الحكم إلى حالة تناقض متصارعة مع سياسة الحكومة والأجهزة التنفيذية، ينازعها الشعور بأن الحكومة تتقصّد تقليص نفوذها، وإضعاف وجودها في أجهزة الدولة والمجتمع المدني[٣٧٨].

بموازاة ما كان يحدث من اضطراب في علاقات الجماعة/ الحزب بالسلطة كانت "الأزمة" الداخلية، التي أضحت مكشوفة على الملأ، تضطرب وتتفاعل في داخل الجماعة والحزب، وبالعلاقة ما بينهما، فقد كشفت انتخابات ١٩٩٣، الغطاء عن الانقسامات العميقة "حيث باتوا ينقسمون إلى اتجاهات تقليدية، وأخرى تحديثية، ليبرالية، وبراغماتية، وظهرت انقسامات جهوية بين أردني وفلسطيني"[٣٧٩]. وانعكست أزمة الجماعة الفكرية على الحزب وصار بالتالي ضحيتها الأولى. كان جوهر الاختلاف الفكري يدور حول موقع الجماعة والحزب من المشاركة في مؤسسات النظام السياسي، سواء في البرلمان، أو السلطة التنفيذية، فهناك تيار شبه (تكفيري) كفّر المشاركة في الحكومة، ووضع قيوداً على المشاركة في البرلمان، وتعزز صوت هذا التيار إثر الظروف الصعبة التي أحاطت بالعمل البرلماني والسياسي والشعبي، في المدة الأخيرة، وهناك تيار معتدل منفتح نسبياً، إلاّ أنه غير موحد المواقف. تلك التعارضات أبقت الجماعة والحزب أسيرين للتجاذب القائم

بين تلك التيارات المتصارعة. وفوّتت على حزب جبهة العمل الإسلامية فرصة التبلور كحزب سياسي (عصري) للإسلاميين فبقي بأعين الجميع مجرد (ذراع سياسي) للإخوان المسلمين، فابتعد الإسلاميون المستقلون عنه تدريجياً.

– الجماعة/ الحزب قرار مقاطعة انتخابات ١٩٩٧ (المجلس الثالث عشر):

أعلن الإخوان في ٩ تموز/ يوليو ١٩٩٧، بشكل فاجأ الجميع، عن قرارهم بمقاطعة الانتخابات المقبلة، التي من المفترض أن تنعقد في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧، ويمكن القول هنا، إن هذا جاء حصيلة اندماج عاملين: الأزمة السياسية العامة، والأزمة الداخلية الخاصة بجماعة الإخوان، وحزب جبهة العمل الإسلامي[٣٨٠]، فربما أخذت الجماعة القرار من جراء اعتقادها بأنها ستدفع ثمن اشتراكها في البرلمان من سمعتها وشعبيتها، في وقت ضعف فيه دور البرلمان، وتعتمد فيه الحكومات سياسات غير شعبية، سواء على صعيد التطبيع، أو على صعيد السياسة الاقتصادية، والتوجه الديمقراطي، ربما يكون هذا القرار في جزء منه "تصديراً" للأزمة الداخلية نحو الخارج أي نحو الموقف من الانتخابات. ولعل الإخوان تقصدوا أن يعلنوا موقفهم هذا قبل ما يقارب الأربعة أشهر، لإعطاء فرصة للمساومات الممكنة مع الحكومة، علهم يحصلون منها على تنازلات تسمح باشتراكهم في الانتخابات !!

بكل الأحوال، فلقد كان لهذا القرار وقع الصدمة على مختلف الأوساط، ولا سيما على الأحزاب المعارضة، حتى على جبهة العمل الإسلامي، حيث بدأت تلك الأحزاب تحضيراتها للانتخابات. وفوجئت الحكومة بالقرار وأُحرجت لصدوره، على الرغم من أنها تلقته في البداية باللامبالاة[٣٨١]. فلقد أعلن وزير الإعلام عن لامبالاته تجاه ما يتخذه الإخوان من قرارات، فهم أحرار شاركوا أم قاطعوا، لكن ما لبث أن غير رئيس الوزراء اللهجة، وناشد الإخوان العدول عن قرارهم[٣٨٢]، لكن مصدراً مسؤولاً

صرح بعدها: أن الحكومة لن تتنازل عن قوانين أو قرارات، إنما تتعهد نزاهة الانتخابات، وتجمد العمل بقانون المطبوعات والنشر إلى حين انعقاد المجلس الثاني عشر(٣٨٣).

بعد إعلان الجماعة عن مقاطعتها للانتخابات، وتهديدها بفصل كل من لا يلتزم به ترشيحاً وانتخاباً لكل عضو إخواني، دعا المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي مجلس شورى الحزب للاجتماع في ٢٤/ ٧/ ١٩٩٧ لتدارس موضوع المقاطعة. وقبل الاجتماع المقرر بيوم واحد جرى اتصال هاتفي بين رئيس الوزراء والمراقب العام للإخوان: ذنيبات. كما جرى لقاء بين رئيس الديوان الملكي (الدكتور عون الخصاونة) والمراقب العام ذاته وكان هدف الاتصالين هو فتح طريق الحوار، لكن هذا لم يؤثر على اجتماع مجلس الشورى ولا على قراراته المفاجئة، حيث حذا حذو الإخوان تماماً، ودعا إلى المقاطعة(٣٨٤).

لم يمر اجتماع مجلس شورى (الحزب) بدون هزَّات حقيقية له، لقد تغيَّب عن حضور الاجتماع /٢٤/ عضواً، في مقدمتهم الأمين العام للحزب الدكتور إسحق فرحان، ومعه خمسة من قادته البارزين في مقدمتهم د. عبد الله العطايلة، د. بسام عموش، وحمزة منصور، وذلك احتجاجاً على توجه الحزب المسبق نحو إصدار قرار المقاطعة ليطابق قرار الإخوان(٣٨٥)، وانتشرت شائعات عن استعداد بعض القادة الإخوان، الذين قدموا استقالاتهم احتجاجاً على توجه الحزب والجماعة للمقاطعة، لتأليف حزب سياسي جديد يشارك في الانتخابات، ويمارس النشاط السياسي بمرونة وواقعية(٣٨٦). ظهر إلى العلن الخلاف بين "الصقور" و"الحمائم"، ويقال إن أحد أسباب المقاطعة تكمن في، أن الرموز الإخوانية التي تم ترشيحها اعترضت عليها القواعد، وأن الذين بادروا هذه المرة، والذين رجحوا قرار المقاطعة هم "الحمائم" أو على الأصح تيار الوسط، لأنهم اقتنعوا أن المشاركة هذه المرة ستزيد الإخوان عزلة، ولا تخدم (المصلحة العامة)، على الرغم من أن الصوت الأعلى في هذه القطيعة هو "للصقور" الذين اعتبروا

أن الأمور رجعت لنصابها حسب اعتقادهم. ولاحظ عزام التميم أن المعتدلين استندوا على مفهوم المصلحة لترجيح حججهم الشرعية لتبرير المقاطعة، فصارت القضية "فنية بحتة لا علاقة لها بالحل والحرمة، بل المعول فيها أولاً وأخيراً على جلب المصلحة ورد المفسدة"(٣٨٧).

لعل من الأصح القول، إن هناك ثلاثة تيارات إخوانية برزت: فهناك تيار (الصقور) الذي لم تعد له اليد الطولى منذ بداية التسعينات، وأُقصي من المواقع القيادية تدريجياً، فقد ساند هذا التيار بقوة قرار المقاطعة، فهو انتقد عدم مقاطعة الانتخابات النيابية عام ١٩٩٣، انسحاب نواب الجماعة من البرلمان، بعد إقرار معاهدة السلام، أو استقالتهم بعد إلغاء قوانين المقاطعة، ورفع أسعار الخبز، وأنهم انتقدوا عدم حزم قيادة الإخوان، الذين أخذوا سيارات الشبح(٣٨٨)، فكان تيار الوسط الذي عبر عن مزاج القواعد ومشاعرها، هو التيار الذي وقف وراء المقاطعة، وسانده في ذلك تيار الصقور، أما تيار "الحمائم" فهو الذي عبر عن الرغبة في استمرار الحزب والجماعة في الاشتراك بالانتخابات، واحتج ممثلوه على المقاطعة، بل واستقال قسم منهم من الحزب، ودخلت رموز منهم فيما بعد في الانتخابات، وشاركت في الوزارة في شخص الدكتور بسام العموش.

كان للطريقة التي اتخذ فيها الحزب قراره بالمقاطعة آثار سلبية عليه فلقد أظهرت تلك الطريقة، علاقة التبعية التي تربط الحزب بقيادة الإخوان، فبعد أن كان قد سار شوطاً في التهيئة للانتخابات، أتى قرار جماعة الإخوان المسلمين في المقاطعة، مع تهديدها بفصل كل عضو لا يلتزم بهذا القرار، وهذا ينطبق على أعضائها المنخرطين في حزب جبهة العمل الإسلامي فأتت قرارات مجلس شورى الحزب كتحصيل حاصل طالما أن الإخوان يشكلون الأغلبية الساحقة في هذا المجلس، فآلية الترابط بين الإخوان والحزب لا تسمح بغير ذلك، يذكر الدكتور فايز الربيع (العضو الإخواني، وأحد مؤسسي حزب جبهة العمل): "من الناحية التنظيمية القرارات الهامة كانت تُتَّخذ أولاً داخل "الإخوان"،

ثم يمرَّر القرار من خلال "مكتب التنسيق" بين الجماعة والحزب، ثم يجري تسويقه في الحزب .. فالجبهة تأتيها أوامر الإخوان وليست معنية بالتفكير في غالب الأحيان"[٣٨٩].

حمل بيان حزب جبهة العمل الإسلامي نفس مضمون الديباجة التي أعطت مبررات المقاطعة، واقترح الشروط نفسها التي يمكن إذا ما نفذها الحكومة، أن يعود الحزب/ الجماعة عن قرار المقاطعة. اشترط البيانان ضمنياً للاشتراك بالانتخابات: إلغاء قانون "الصوت الواحد" وقانون المطبوعات والنشر، ووقف الإجراءات التعسفية تجاه الأحزاب، ووقف التطبيع مع إسرائيل[٣٩٠]، وفيما شدَّدا على شرطين فقط: إلغاء قانون الصوت الواحد، وقانون المطبوعات "وسنكتفي بوعود الحكومة بالنسبة للحرية العامة، والتطبيع، وإصلاحات الدستور"[٣٩١]. أظهرت تلك الوقائع حزب جبهة العمل الإسلامي كأداة سياسية بيد الإخوان المسلمين، وليس كحزب سياسي للإسلاميين جميعاً، وكشفت هشاشة استقلاليته عن الإخوان. وأوضح الأداء السياسي للإخوان والحزب في مواجهة استحقاق الموقف من الانتخابات، وما أعقبه، عمق الأزمة، والمعضلة الناجمة عن التدخل والازدواجية ما بين صلاحيات جهة العمل الإسلامي، وصلاحيات جماعة الإخوان، وأثارت التساؤل حول الدور الفعلي لقيادة الحزب بالنسبة إلى قيادة الجماعة. وبالتالي ما هو المبرر لتأسيس الحزب !!

لقد وصل الأمر، بعد انكشاف الدور الطاغي للجماعة على الحزب، وبالتالي الدور الهامشي للحزب في تحمل مسؤولية استصدار القرارات الهامة، إلى أن شركاء الحزب السياسيين في المعارضة راحوا ينسقون نشاطهم مع قيادة الحزب[٣٩٢]، مما أثار التساؤلات الجدية حول ضرورة وجود الحزب بهذه الحالة ؟! ولماذا لا يصبح الإخوان ذاتهم هذا الحزب ؟! فإذا كانت قيادة الجماعة هي المرجعية النهائية للحزب في القضايا السياسية، فماذا يبقى للحزب من وظيفة يفعلها سوى التنفيذ ؟! ويعلق أحد الباحثين

على تلك الأسئلة قائلاً: "يتطلب الأمر من قيادة الإخوان، إعادة النظـــر في مواجهتـــها السياسية، والبحث عن آلية محكمة للتنسيق والتعاون بين الإطارين، أو ربما إذابة أحـــد الأطر في الآخر لتجاوز الازدواجية"(٣٩٣).

– موقف أحزاب المعارضة:

اجتمع أحد عشر حزباً معارضاً في ٢٨/٧/ ١٩٩٧، لدعم موقـــف الإخـــوان المسلمين، بعد أربعة أيام من اتخاذ حزب جبهة العمل الإسلامي قرار المقاطعة، وقفـــت ستة أحزاب مؤيدة قرار الإخوان بالمقاطعة وتدعو إلى تغييرات جذرية شرطاً لاشـــتراكها في الانتخابات: وقف التطبيع إلغاء قانون الصوت الواحد، وقانون المطبوعات، وهـــذه الأحزاب (حزب جبهة العمل، حزب الشعب الديمقراطي (حشد)، وحزب الأنصـــار، وحزب الجبهة الدستورية، وجبهة العمل القومي، وحزب المســـتقبل)، أمـــا الأحـــزاب الخمسة الباقية (الشيوعي، البعث التقدمي، والبعث العربي الاشتراكي. والأرض العربية). فإن لوضعها شروطاً يمكن التفاوض عليها للمشاركة في الانتخابات، لكن اتفق الجميـــع على نقد سلوك السلطة التنفيذية من الحريات، ومن تقليص دور البرلمـــان، ولسياســـة التطبيع، والأزمة المعيشية(٣٩٤). وقد تضامن مع قرار المقاطعة هذا نقباء النقابات المهنيـــة الذين أصدروا بياناً بهذا الشأن(٣٩٥).

بعد أن وصل الحوار بين الإخوان والسلطة، في النهاية، إلى طريق مسدود قرر الإخـــوان مقاطعة الانتخابات ومعهم ذراعهم السياسي جبهة العمل الإسلامي، وســـتة أحـــزاب معارضة والنقابات المهنية وثمانون شخصية سياسية بينهم رئيسان سابقان للحكومة همـــا أحمد عبيدات، وطاهر المصري، مما أضعف المنافسة الانتخابية، وأفقر الجو الانتخابي(٣٩٦)

– موقف الحكومة من المقاطعة:

لم تكن الحكومة ضد اشتراك الإخوان في الانتخابات، بل تريد ذلك، لا سيما أن اشتراكها سيضفي شرعية ديمقراطية على الانتخابات، ومن يؤثر جدياً على ميزان القوى

في المجلس، على تقديم تنازلات لا ترضاها. ولقد فوجئت بقرار الإخوان، الذي لم تكن ترغب فيه وبحكم أنها لا تريد أن تُعطي للإخوان وزناً سياسياً أكبر، ولا أن تتراجع عن قرارات أو قوانين وترتيبات قد اتخذت من قبل لقاء عودتهم عن قرارهم، فقد اكتفت بفتح باب الحوار مواربة، بأن قدمت ضمانات لتكون الانتخابات نزيهة، أما المسائل الأخرى فيجب أن تحل في إطار المؤسسة الدستورية. و لم تتراجع الحكومة عن جوهر موقفها، هذا على الرغم من تغير لهجتها وتصريحاتها. فعندما أظهرت الحكومة في البداية عدم اكتراثها بقرار الإخوان، أو عندما فتحت الباب مواربة للحوار كانت تنطلق من موقف يتلّخص في أنها: ترغب في اشتراك الإخوان في الانتخابات، وأنها لا تقدم لقاء ذلك سوى التعهد بانتخابات نزيهة.

وكان الملك حسين يحدوه نفس التوجه عندما صرح في ١٩٩٧/٧/٢٧، أن باب الحوار -بالنسبة له- مغلق، فقد كان يرد على شروط الإخوان (الصعبة)، وحين رجع الملك في الثاني عشر من شهر آب ١٩٩٧، ووجه الدعوة للجميع للمشاركة في الانتخابات، وخصوصاً لجماعة الإخوان، وأشار إليهم بالقول "لم يتوقف الحوار مع القريب والبعيد، وخصوصاً مع الجماعة الإسلامية، التي نشأت وترعرعت في كنف الجد المؤسس الملك عبد الله بن الحسين، وقد حظيت هذه الجماعة بالرعاية والحماية، فلنا نصيب فيما وصلت إليه، ونتمنى أن يساهموا، ويساهم الجميع في حركة بناء هذا الوطن من خلال المشاركة في الانتخابات النيابية"[٣٩٧]، فقد وجه الدعوة منطلقاً من الموقف نفسه.

بعد هذا التصريح دعت الحكومة رسمياً الإخوان، من أجل الحوار، لكن الحوار لم يفضِ إلى شيء، لأن الطرفين ظلا متمسكين بمواقفهما المعلنة.

بعد خروج الإخوان وأطراف معارضة أخرى من المنافسة الانتخابية، تغيرت خريطة الانتخابات البرلمان الثالث عشر. رشح الحزب الوطني الدستوري (أمينه العام عبد

الهادي المحالي) في قائمته الانتخابية خمسة وخمسين مرشحاً، لملء الفراغ الـــذي تركــه الإخوان في مقاطعتهم للانتخابات[٣٩٨]، وانحسر في هذه الانتخابات الشعار السياســي الحزبي لصالح الشعار الخدماتي، والمحلي، وازداد تأثير المرجعية العشائرية والجهوية[٣٩٩].

– ملاحظات ختامية للمستقبل:

تساءل الكثيرون عن جدوى المقاطعة الإخوانية ؟ وهل هي صحيحة أم خاطئـة ؟ وهل كانت نتائجها إيجابية أم سلبية ؟ يمكننا الإجابة على هذه الأسئلة بصياغة ســؤال جديد: هل ساعدت المقاطعة على توسيع دائرة الحياة الديمقراطية، وفاعليـــة الشــارع الشعبي، وعززت دور البرلمان ؟ وهل زادت من خبرة الشعب في كيفية تعاطيه مع اللعبـة البرلمانية–الديمقراطية، وقوّت من رقابة الشارع والمعارضة على السلطة التنفيذية ؟

لقد مارس الإخوان الأخلاق الفردية الرواقية، أو الصوفية في السياسة الاجتماعية، والحال أن تلك الأخلاق قد تصلح للخلاص الفردي، وهي حالة موجودة، ولكـــن لا تصلح لإدارة المجتمع أو حتى لتغيير نمط حياته. إن سياسة (المقاطعة) الإخوانية يمكـــن أن ترتد بجزء كبير منها إلى حنين الإخوان للانكفاء مجدداً على دورهم الدعوي العـام، وإلى نشاطهم الخيري/ التضامني، في ظروف يجدون فيها أنفسهم على تناقض كبير مع سياسية السلطة وهو تناقض يرونه يزداد باستمرار بعـــد أن دخـــل الأردن في دائـــرة التطبيـــع والاستقطاب، ليس فقط على مستوى الدولة، بل على مستوى دفع المجتمع المدني نفســه إلى هذه الدائرة (الكافرة) دفعاً. وهو حال لا يستطيع الإخوان تغييره أو قبوله، فكيـــف يقدرون أن ينخرطوا في المؤسسات ذاتها التي ترعى هـــذا التوجـــه وفي مقدمـــة تلـــك المؤسسات: البرلمان، والوزارة. وهم يخشون أن تجبرهم مشاركتهم فيها على المواجهـــة المباشرة مع السلطة، وهم لا يريدون هذا، ولا يقبلون تبعاته في زمن يرون فيه المجتمـــع نفسه لم يتأسلم بعد بشكل مناسب !! فلم يُترك لهم سوى تخليـــص (الجماعـــة) مـــن (الحرام) الذي تمارسه السلطة: سياسات، ومعاهدات، وقوانين وتطبيع، وأن لا تشارك في

مسؤولية (الشر) الذي تتحمله المؤسسة. لكن السياسة ليست تبرئة ذمـم، وليسـت في الابتعاد عن المكان الذي تُنسج فيه السياسات القذرة (الحرام)، السياسة أن تخلُق وقـائع جديدة تغيِّر موازين القوى لصالح الناس عبر توسيعك لدائـرة الممكنـات القائمـة، أو المتاحة، حتى في مؤسسات السلطة أو المؤسسات التي نسجها المجتمع المدني.

إن قرار المقاطعة أبعد الجماعة/ الحزب كحركة سياسية عـن منـبر البرلمـان، وصراعاته وتآلفاته، وحرمها من نافذة تطل بها على جمهورها ليتعرف عليـها، ولتعيـد الاتصال به، لتفتح إمكان الاستقطاب السياسي، فالسياسة مران دائم للوصول إلى مـيزان قوى أفضل وليس إلى المستحيل. وحرمت نفسها من دخول المنافسـة الانتخابيـة، في ظروف يتيح لها أن تعبر عن مواقفها وأفكارها وبرامجها، وتفتح أمـام الشـعب الأردني الطريق ليعبر عن مواقفه، واصطفافاته التي يرغب بها، فالانتخابات التي تجـري في ظـل مناخ يسمح للمتنافسين بالتعبير عن برامجهم، تشكل محطة مهمة في العملية الديمقراطيـة، التي هي بالأساس عملية بعيدة المدى، تُبنى مدماكاً فوق مدماك، وتقع مسؤولية تطويرهـا -أساساً- على المجتمع وقواه السياسية والثقافية خارج السلطة. وهـو أمـر يسـتدعي مواصلة العمل السياسي الديمقراطي من داخل البرلمان، والمؤسسات الدستورية. حتى لـو أدى الأمر إلى وقوع خسائر في عدد المقاعد البرلمانية، أو إلى المضايقات، وضعف الفاعلية النسبية داخل المجلس. وإنه من الثابت -كما يشير الحوراني- أن قرار المقاطعة بقدر مـا ألحق الأذى بصورة النظام السياسي، وألقى ظلالاً من الشك على طابعه التعددي، فإنـه ألحق الأذى بالعملية الديمقراطية، كما أجهض تطلعات فئات هامة من المجتمـع الأردني، كانت ترى في انتخابات ١٩٩٧، مناسبة لها للوصول إلى المجلس الثـالث عشـر، وفي مقدمتها الحركة النسائية الأردنية، والمواطنون الأردنيون من أصل فلسـطيني وأفسـح الطريق لاستفراد القوى المحافظة بالبرلمان، وسـاهم في إحيـاء تقـاليد مـن العدميـة السياسية(٤٠٠).

كما أن هذا القرار أحيا من جديد وأنعش التيار التكفيري داخل الجماعة، وهو ما يهدد بانغلاقها مجدداً، وبالتالي إعادة السيطرة لمفاهيمها السياسية المستندة على قاعدة الحرام/ الحلال المطلقين على حساب لغة السياسة الواقعية المبنية على مفاهيم المصالح/ المضار. تلك التي كانت قد بدأت تأخذ مساحات مهمة من تفكير قيادة الجماعة المنفتحة على (الليبرالية). يضاف إلى هذا، أن هذا القرار زاد من التوترات والاستقطابات داخل الجماعة والحزب، وأجهض إلى حد كبير تجربة حزب جبهة العمل الإسلامي. وأفقده مصداقيته كتنظيم مستقل لكل الإسلاميين.

إن الكثير من التجربة الديمقراطية الأردنية الوليدة، يتوقف على نضج الأداء السياسي والبرلماني لجماعة الإخوان الأردنية، كلاعب أساسي في الحياة السياسية الأردنية حالياً، وعلى أن تتجنب السلوك الخاطئ الذي لا يأخذ بعين الاعتبار ميزان القوى، وتبادل المصالح، وأهمية المؤسسات الديمقراطية، وعلى مدى تجنبها الاحتكام، في قضايا السياسة الاجتماعية، والدولية، لمفاهيم ذات طبيعة مطلقة ملتبسة، وتحتمل دوماً الاجتهاد والتعدد والتنوع على حساب لغة السياسة النسبية التي تتحكم بمجراها الواقعي، موازين القوى، ولغة المصالح، من دون أن تهمل حساب المعايير الأخلاقية. كما أن تطور مفاهيم جماعة الإخوان وسلوكها يتوقف إلى حد بعيد على مدى استقرار وتوسع الحياة الديمقراطية في الأردن، واستمرار التجربة البرلمانية ونضجها.

لا يمكن في هذا السياق إغفال دور التسوية، وطريقة السلطة في ترتيب العلاقة مع إسرائيل، فإن الكثير يتوقف على قدرة مؤسسة السلطة (القصر) على إيجاد تركيب يوائم بين التزامه بالسلطة مع إسرائيل، واحترام الاستقلال الوطني للأردن، وارتباطه القومي العميق بفضائه العربي.

الهوامش

[1] ز. ي. هرشرخ: مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط، نقله إلى العربية -مصطفى الحسيني-، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣، ص ٣١٠ .

[2] نشأة جماعة الإخوان المسلمين، المركز الأردني للدراسات والمعلومات، الحلقة الأولى، جريدة الرأي الأردنية، العدد (٣٢)، ٢٤/٨/١٩٩٧، ص ٢٣ .

[3] مالكوم ياب: نشوء الشرق الأدنى الحديث، خالد الجبيلي، الأهالي، دمشق، ط١، ١٩٩٨، ص ٣٥٦ .

[4] هاني حوراني: التركيب الاقتصادي والاجتماعي لشرق الأردن ١٩٢٠-١٩٥٠، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، بيروت ط١ ١٩٧٨، ص ٥٥، حيث يقول: قبل عبد الله أن يعهد لتشرشل "أن يضمن عدم قيام هياج ضد الفرنسيين في سوريا، وضد الصهيونية في البلاد، وأن يتعاون تعاوناً كاملاً في توطيد أسباب الهدوء والأمن والاستقرار تحت الانتداب البريطاني، وأن يمنح كل مساعدة من أجل شق الطريق الصحراوية شرقاً إلى العراق"، راجع أيضاً مالكوم ياب، نشوء الشرق الأدنى الحديث، مصدر سابق ص ٣٥٦ .

[5] ز. ي. هرشلاخ: مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط، مصدر سابق، ص ٣١١ .

[6] هاني حوراني: التركيب الاقتصادي والاجتماعي لشرقي الأردن، مصدر سابق، ص ٤٢ .

[7] مجموعة من المؤلفين السوفييت، تاريخ الأقطار العربية المعاصر، ج١، دار التقدم، موسكو ١٩٧٥، ص ٢٤٢ .

[8] ز. ي. هرشلاخ: مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط، مصدر سابق، ص ٣١٠ .

[9] المصدر السابق، ص ٣١١ .

[10] المصدر السابق، ص ٣٢٢ .

[11] المصدر السابق، ص ٣١٠.

[12] إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين في الأردن ١٩٤٦-١٩٩٦، مركز الأردن للدراسات، سندباد، عمان ١٩٩٧، ص ٤٦-٤٧ .

[13] اليعازر بعيري: ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي، ترجمة الرفاعي، سيناء للنشر، القاهرة ط١، ١٩٩٠، ص ٣٤٣ .

[14] مجموعة من المؤلفين السوفييت، تاريخ الأقطار العربية المعاصر، مصدر سابق، ص ٢٥٢ .

[15] اليعازر بعيري: ضباط الجيش في السياسة ..، مصدر سابق، ص ٣٤٣-٣٤٥ .

[16] إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين .. مصدر سابق، ص ٤٧ .

[17] جمال الشاعر: سياسي يتذكر، دار رياض الريس، لندن ١٩٨٧، ص ١٦٩ .

[18] هاني حوراني: التركيب الاقتصادي والاجتماعي .. مصدر سابق، ص ٩٨-٩٩ .

[19] مجموعة من المؤلفين السوفييت، تاريخ الأقطار العربية المعاصر، مصدر سابق، ص ٢٥٤ .

[20] علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين، مؤلف جماعي بإشراف هاني حوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن، دار سندباد، عمان ١٩٩٧، ص ٣٦ .

(٢١) المركز الأردني للدراسات والمعلومات، نشأة جماعة الإخوان، الحلقة الأولى، جريدة الرأي الأردنية، العدد (٣٢)، تاريخ ٢٤/٨/١٩٩٧، ص ٢٣ .

(٢٢) د. موسى زيد الكيلاني: الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، دار البشير، عمان، ومؤسسة الرسالة - بيروت، ط٢، ١٩٩٥، ص ١٤ .

(٢٣) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين في الأردن ١٩٤٦-١٩٩٦، مركز الأردن الجديد للدراسات، عمان ١٩٩٧، ص ٤٧ .

(٢٤) المركز الأردني للدراسات والمعلومات، نشأة جماعة الإخوان .. مصدر سابق، ص ٢٣ .

(٢٥) المصدر السابق، ص ٢٣ .

(٢٦) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين في الأردن ١٩٤٦-١٩٩٦، مصدر سابق، ص ١١ .

(٢٧) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، أورده الدكتور موسى زيد الكيلاني في: الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مصدر سابق، ص ٣٧ .

(٢٨) د. موسى زيد الكيلاني: الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مصدر سابق، ص ١٤ .

(٢٩) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان .. مصدر سابق، ص ١٦، راجع أيضاً، المركز الأردني للدراسات، نشأة جماعة الإخوان، الحلقة الثانية، جريدة الرأي، مصدر سابق، ص ٢٣ .

(٣٠) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية .. المصدر السابق، ص ١٧ .

(٣١) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين في الأردن ١٩٤٦-١٩٩٦، مصدر سابق، ص ٤٧-٤٨.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٤٨، راجع أيضاً علي عبد الكاظم، السيرة التاريخية .. مصدر سابق، ص ١٧ .

(٣٣) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، من كتاب د. موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية، مصدر سابق، ص ٥٩

(٣٤) المصدر السابق، ص ٦٣ .

(٣٥) المركز الأردني للدراسات، نشأة جماعة الإخوان المسلمين، الحلقة الأولى، جريدة الرأي، العدد ٣٢، مصدر سابق، ص ٢٤ .

(٣٦) المركز الأردني للدراسات، نشأة جماعة الإخوان المسلمين، الحلقة الثانية، جريدة الرأي، العدد ٣٣، تاريخ ٢٦/٨/١٩٩٧، ص ٢٥ .

(٣٧) هاني حوراني: التركيب الاقتصادي والاجتماعي لشرق الأردن، مصدر سابق، ص ١٨١.

(٣٨) المركز الأردني للدراسات. نشأة جماعة الإخوان، الحلقة الثانية، جريدة الرأي، عدد ٣٣، مصدر سابق. ص٢٥.

(٣٩) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين ١٩٤٦-١٩٩٦، مصدر سابق، ص ٤٨ .

(٤٠) المصدر السابق، ص ٤٨، راجع أيضاً، المركز الأردني للدراسات، نشأة الجماعة .. الحلقة الثانية، الرأي .. مصدر سابق، ص ٢٣.

(٤١) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية .. مصدر سابق، ص ١٧ .

(٤٢) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين ١٩٤٦-١٩٩٦، مصدر سابق، ص ٤٨.

(٤٣) د. موسى زيد الكيلاني: الحركات الإسلامية ..، مصدر سابق، ص ١٤.

(٤٤) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مؤلف جماعي بإشراف الحوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٧٥.

(٤٥) د. موسى زيد الكيلاني: الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مصدر سابق، ص ١٣. ويسوق الدكتور الكيلاني، في الصفحة ١٣-١٤، من كتابه المذكور مثالاً ما قاله موسى كاظم الحسيني لحاييم وايزمن الصهيوني: "هب أننا نقبل بالمساعدات التي تقدموها لنا لتطوير بلدنا، ولكننا نرفض ثقافة الغرب، فعلى الصهيونيين الذين يرغبون العيش بيننا أن ينبذوا أساليب الحياة

الغربية" فلقد تضاءل في هذا القول السؤال السياسي، أمام اعتبارات القيم، التي يسمح وجودها بالعيش المشترك.

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٤ .

(٤٧) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان .. مصدر سابق، ص ١٧.

(٤٨) المركز الأردني للدراسات والمعلومات، نشأة جماعة الإخوان المسلمين، الحلقة الثانية. الرأي العدد ٣٣، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٤٩) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٤٨.

(٥٠) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مؤلف جماعي إشراف هاني حوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٧٥.

(٥١) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٥٢) آمنون الكخن: الإخوان المسلمين، في مؤلف الدكتور موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية، مصدر سابق، ص ٣٩ .

(٥٣) المركز الأردني للدراسات، نشأة جماعة الإخوان، الحلقة الأولى، جريدة الرأي، مصدر سابق، ص ٢٣.

(٥٤) أوليفيه روا: تجربة الإسلام السياسي، نصير مروة، الساقي، بيروت ط١، ١٩٩٤، ص ٤٤ .

(٥٥) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون .. مصدر سابق، ص ٧٠-٧١ .

(٥٦) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين .. مصدر سابق، ص ١٧١ .

(٥٧) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين .. مصدر سابق، ص ٤٩ .

(٥٨) المركز الأردني للدراسات، نشأة جماعة الإخوان المسلمين، جريدة الرأي، العدد ٣٣، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٥٩) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين .. مصدر سابق، ص ١٧٩ .

(٦٠) المصدر السابق، ص ٨٢ .

(٦١) المصدر السابق، ص ٥٧ .

(٦٢) المصدر السابق، ص ٤٩ .

(٦٣) المصدر السابق، ص ١١٢-١١٣ .

(٦٤) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون .. مصدر سابق، ص ٦٨، راجع أيضاً، إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٥٠-٥١.

(٦٥) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون .. مصدر سابق، ص ٨٩ .

(٦٦) سميح المعايطة: التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن، دار البشير، عمان ط١، ١٩٩٤، ص ١١٧.

(٦٧) المصدر السابق، ص ٣٦ .

(٦٨) المصدر السابق، ص ١٢٩ .

(٦٩) المصدر السابق، ص ١٢٤ .

(٧٠) المصدر السابق، ص ١٢١.

(٧١) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٤٨ .

(٧٢) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين ... مصدر سابق، ص ١٥ .

(٧٣) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٧٤) المصدر السابق، ص ٥٧، راجع آمنون الكخن، الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٧٥) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٥٢-٥٣ .

(٧٦) المصدر السابق، ص ٥٥ .

(٧٧) المصدر السابق، ص ٤٧-٤٨ .

(٧٨) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٧٩) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان .. مصدر سابق، ص ١٨ .

(٨٠) المصدر السابق، ص ١٧، راجع آمنون الكخن، الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٥٦-٥٧ .

(٨١) المركز الأردني للدراسات، نشأة جماعة الإخوان المسلمين، الحلقة الثانية، الرأي .. مصدر سابق، ص ٢٤.

(٨٢) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٢٥-٢٧.

(*) تكتب (غولدا مائير) في مذكراتها عن مقابلتها للملك عبد الله بعد إعلان قرار التقسيم، في أوائل أيار، وقبل إعلان الدولة اليهودية: "قال لي: لن أشترك في أي هجوم عربي ضدكم سنبقى دائماً أصدقاء" وتعلق غولدا "كان مثلنا يريد السلام (!!) أكثر من أي شخص آخر، وكان عدونا المشترك هو مفتي القدس الحاج أمين الحسيني، و لم يكتف (عبد الله) بذلك بل اقترح أن نجتمع مرة ثانية بعد عرض القضية (الفلسطينية) والتصويت عليها في الأمم المتحدة"، غولدا مائير : الحقد. يوميات قادة العدو، العدد (٢) دار المسيرة، ط١، ١٩٧٩،ص ١٧٢ .

(٨٣) المصدر السابق، ص ٣٠-٣١، راجع أيضاً علي عبد الكاظم، السيرة التاريخية لجماعة الإخوان، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٨٤) علي عبد الكاظم: المصدر السابق، ص ١٧.

(٨٥) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٦٠ .

(٨٦) المصدر السابق، ص ٥٦ .

(٨٧) إبراهيم غرايبة: الأداء السياسي والتنظيمي للإخوان المسلمين، مؤلف جماعي بإشراف هاني الحوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٤٦، راجع أيضاً، إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٥٠، راجع أيضاً، هاني الحوراني، مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مؤلف جماعي بإشراف هاني الحوراني، الحركات والتنظيمات، مصدر سابق، ص ٢٧٥، راجع آمنون الكخن، الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٣٩.

(٨٨) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٥٦.

(٨٩) هاني الحوراني: مستقبل الحركات الإسلامية في الأردن، مؤلف جماعي .. مصدر سابق، ص ٢٧٥.

(٩٠) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٥٤-٥٥ .

(٩١) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٩٢) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٩١ .

(٩٣) المصدر السابق، ص ٩١ .

(٩٤) المصدر السابق، ص ٩٢-٩٣ .

(٩٥) مركز دراسات الأردن، نشأة جماعة الإخوان المسلمين، الحلقة الثانية، الرأي، العدد ٣٣، مصدر سابق، ص ٢٤ .

(٩٦) جمال الشاعر: سياسي يتذكر، دار رياض الريس، لندن ١٩٨٧، ص ١٦١ .

(٩٧) مجموعة من المؤلفين السوفيت، تاريخ الأقطار العربية المعاصر، ج١، ص ٢٥٧ .

(٩٨) جمال الشاعر: سياسي يتذكر، مصدر سابق، ص ٧٠ .

(٩٩) المصدر السابق، ص ١٧٦ .

(١٠٠) مجموعة من المؤلفين السوفيت، تاريخ الأقطار العربية المعاصر، ج١، ص ٢٥٩ .

(١٠١) عبد الفتاح الرشيدات: التطور الديمقراطي في الأردن، مجلة قراءات سياسية، السنة الرابعة، العدد الثاني ١٩٩٤، ص ٩٣ .

(١٠٢) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٦١-٦٢، وهناك روايات مختلفة ومتضاربة عن دور (حويفل)،

فإبراهيم غرايبة، المصدر السابق، ص ٦١: يذكر أنه محتمل أن يكون مجنداً لصالح عبد الناصر "لاختراق تنظيمات الإخوان" وهناك من يشير إلى "أن جويفل كان له تأثير على قيادة الإخوان الجديدة عام ١٩٥٣، وأقنعهم بضرورة الأخذ بالأساليب المنظمة للجماعة في مصر. وأن يحمل قائد الجماعة لقب "المراقب العام"، وحاول تأسيس منظمة سرية داخل الجماعة لتكون نواة للتنظيم الخاص، وأنه حاول السيطرة على قيادة الإخوان، واستطاع فعلاً السيطرة على محمد عبد الرحمن خليفة "المراقب العام"، خاصة أثناء وجوده في سوريا عام ١٩٥٤، حيث كان مطلوباً من الأجهزة الأردنية، وأخطر ما قام به جويفل أنه كلف بعض العناصر أعمالاً لو قامت بها لأصابت الأمة مصائب لا يعلم نتائجها. علي عبد الكاظم، السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٣٧ .

(١٠٣) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٨ .

(١٠٤) المصدر السابق، ص ٣٧، يذكر علي عبد الكاظم أنه قد تخللت فترة ولاية خليفة (١٩٥٣-١٩٩٤) أنه شغل سعيد رمضان منصبه عام ١٩٩٤ (صهر البنا)، كما شغله الدكتور يوسف العظم عام ١٩٦٣ (المصدر نفسه، ص ٣٧).

(١٠٥) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٣٠ :

(١٠٦) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٦٣ و ٦١ .

(١٠٧) المصدر السابق، ص ٦٢ .

(١٠٨) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان، مصدر سابق، ص ١٩ .

(١٠٩) د. طالب عوض: البناء التنظيمي لجماعة الإخوان، مولف جماعي، إشراف هاني الحوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية، مصدر سابق، ص ٧٨ :

(١١٠) المصدر السابق، ص ٨٠ .

(١١١) المصدر السابق، ص ٨٠ و ٨٢ .

(١١٢) المصدر السابق، ص ٧٩ .

(١١٣) آمنون الكحن: الإخوان المسلمون .. مصدر سابق، ص ٤٩ .

(١١٤) جريدة الرأي الأردنية، الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الثالثة، عدد ٣٤، تاريخ ١٩٩٧/٨/٢٨، ص ٨ .

(١١٥) إبراهيم غرايبة: الأداء السياسي والتنظيمي للإخوان المسلمين، مولف جماعي (إشراف هاني الحوراني)، الحركات والتنظيمات، مصدر سابق، ص ٤٥-٤٦ .

(١١٦) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين، ص ٣٠ .

(١١٧) إسحق الفرحان: الإسلاميون والمسيرة الديمقراطية في الأردن، مجلة قراءات سياسية، السنة الرابعة، العدد الثاني ١٩٩٤، ص ١١٦.

(١١٨) آمنون الكحن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٧٢ .

(١١٩) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية للجماعة ..، مصدر سابق، ص ٢٠ .

(١٢٠) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٧٦ .

(١٢١) آمنون الكحن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٦٤-٦٥ .

(١٢٢) المصدر السابق، ص ٦٦ .

(١٢٣) المصدر السابق، ص ٧١ .

(١٢٤) المصدر السابق، ص ٦٦ .

(١٢٥) المصدر السابق، ص ٨٢ .

(١٢٦) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٦٥ .

(١٢٧) المركز الأردني للدراسات والمعلومات، نشأة جماعة الإخوان، الحلقة الثانية، الرأي، العدد ٣٣، مصدر سابق، ص ٢٥ .

(١٢٨) محمد جمال باروت: جماعة الإخوان المسلمين في سوريا (مخطوط)، ص ٢١ .

(١٢٩) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون .. مصدر سابق، ص ٧٩ .

(١٣٠) المصدر السابق، ص ٨٠ .

(١٣١) المصدر السابق، ص ٨٠ .

(١٣٢) مجموعة من المؤلفين السوفيت، تاريخ الأقطار العربية المعاصر، ج١، مصدر سابق، ص ٢٥٩ و ٢٦١ .

(١٣٣) جمال الشاعر: سياسي يتذكر، مصدر سابق، ص ١٧٧ .

(١٣٤) إبراهيم غرايبة: الأداء السياسي والتنظيمي لجماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٤٦ .

(١٣٥) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٣٩ .

(١٣٦) جمال الشاعر: سياسي يتذكر، مصدر سابق، ص ١٦٦ .

(١٣٧) يوسف العظم: المنهزمون، دار القلم، دمشق، بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص ٢٣٤ .

(١٣٨) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين .. مصدر سابق، ص ٦٧ .

(١٣٩) مجموعة من المؤلفين السوفيت، تاريخ الأقطار العربية المعاصر، ج١، مصدر سابق، ص ٢٦٣ .

(١٤٠) هاني الحوراني: مستقبل الحركات الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٩٥ .

(١٤١) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين ... مصدر سابق، ص ٢٠ .

(١٤٢) المصدر السابق، ص ٢١، راجع أيضاً آمنون الكخن، الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٤١.

(١٤٣) المركز الأردني للدراسات، جماعة الإخوان المسلمين، الحلقة الثانية، .. مصدر سابق، ص ٢٥ .

(١٤٤) أحمد حمروش: قصة ثورة ٢٣ يوليو، الجزء الثالث، عبد الناصر والعرب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، بدون تاريخ، ص ٤٣١ .

(١٤٥) عبد الفتاح الرشيدات: التطور الديمقراطي في الأردن بين عامي ١٩٥٢-١٩٨٩، مجلة قراءات سياسية، السنة الرابعة، العدد الثاني ١٩٩٤، ص ٩٤ .

(١٤٦) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٢٧٦ .

(١٤٧) عبد الفتاح الرشيدات: التطور الديمقراطي في الأردن .. مصدر سابق، ص ٩٢، يعدّد الفائزين:(محمد عبد الرحمن خليفة، حافظ عبد النبي، وعبد القادر حجو، عبد القادر العمري)، راجع أيضاً، إبراهيم غرايبة، الأداء السياسي للإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٧١، يذكر الفائزين: محمد عبد الرحمن خليفة، عبد القادر العمري، عبد القادر حجو، حافظ النتشة .

(١٤٨) جمال الشاعر: سياسي يتذكر، مصدر سابق، ص ٧٠ .

(١٤٩) أحمد حمروش: قصة ٢٣ يوليو، الجزء الثالث، عبد الناصر والعرب، مصدر سابق، ص ٤٣٣ .

(١٥٠) المصدر السابق، ص ٤٣٦ .

(١٥١) جمال الشاعر: سياسي يتذكر، مصدر سابق، ص ٩١ .

(١٥٢) مجموعة من المؤلفين السوفييت، تاريخ الأقطار العربية المعاصر، مصدر سابق، ص ٢٦٦ .

(١٥٣) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، ص ٧٢، راجع أيضاً هاني الحوراني مستقبل الحركة الإسلامية .... مصدر سابق، ص ٢٧٦ .

(١٥٤) المركز الأردني للدراسات، جماعة الإخوان المسلمين، الحلقة الثانية، جريدة الرأي العدد ٣٣، مصدر سابق، ص ٢٥

(١٥٥) عبد الفتاح الرشيدات: التطور الديمقراطي في الأردن، مصدر سابق، ص ٩٥.

(١٥٦) اليعازر بعيري: ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي، سينا للنشر، القاهرة ط١، ١٩٩٠، ص ٣٤٧ .

(١٥٧) عبد الفتاح الرشيدات: التطور الديمقراطي في الأردن، مصدر سابق، ص ٩٥ .

(١٥٨) المصدر السابق، ص ٩٥ .

(١٥٩) أحمد حمروش: قصة ٢٣ يوليو، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص ٤٣٧ .

(١٦٠) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٧٦ .

(١٦١) محمد عبد الرحمن خليفة: داء الفرقة، جريدة الكفاح الإسلامي، العدد الرابع عشر، ٢٢ آذار، ١٩٥٧، ص ١ .

(١٦٢) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٧٦ .

(١٦٣) أحمد حمروش: قصة ٢٣ يوليو، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص ٢٣٧ .

(١٦٤) عبد الفتاح الرشيدات: التطور الديمقراطي في الأردن، مصدر سابق، ص ٩٥ .

(١٦٥) أحمد حمروش: قصة ٢٣ يوليو، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص ٤٣٨-٤٣٩ .

(١٦٦) عبد الفتاح الرشيدات: التطور الديمقراطي في الأردن، مصدر سابق، ص ٩٥ .

(١٦٧) أحمد حمروش: قصة ٢٣ يوليو، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص ٢٧٠ .

(١٦٨) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٤٢ .

(١٦٩) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان، مصدر سابق، ص ٢١ .

(١٧٠) د. زياد أبو عمرو: الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، دار الأسوار، عكا، ط١، ١٩٨٩، ص ٢٣ .

(١٧١) المصدر السابق، ص ٢٣ .

(١٧٢) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٨٢.

(١٧٣) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٥١ .

(١٧٤) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٦٨ .

(١٧٥) زياد أبو عمرو: الحركة الإسلامية في الضفة الغربية، مصدر سابق، ص ٢٤، راجع أيضاً آمنون الكخن، الإخوان المسلمون، ص ٥٣ .

(١٧٦) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٦٠ .

(١٧٧) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٧٦-١٧٧ .

(١٧٨) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٦٨ .

(١٧٩) د. موسى زيد الكيلاني: الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مصدر سابق، ص ١٦ .

(١٨٠) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٦ .

(١٨١) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٨٥ .

(١٨٢) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٢٢-٢٣ .

(١٨٣) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٧٧ .

(١٨٤) المركز الأردني للدراسات، جماعة الإخوان المسلمين، الحلقة الثانية، الرأي، العدد ٣٣، مصدر سابق، ص ٢٥ .

(١٨٥) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان ... مصدر سابق، ص ٢٢، راجع أيضاً يوسف العظم، المنهزمون، مصدر سابق، ص ٢٣٤، حيث يقول "كانوا أول الرافضين لدخول القوات البريطانية عام ١٩٥٨" .

(١٨٦) المصدر السابق، ص ٢٢ .

(١٨٧) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٤٠ .

(١٨٨) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان .. مصدر سابق، ص ٢٢ .

(١٨٩) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٧١ .

(١٩٠) أشر سسر: سيرة وصفي التل السياسية-الخط الأخضر بين الأردن وفلسطين، رانية للنشر، ط١، ١٩٩٤، ص ١٩

(١٩١) د. موسى زيد الكيلاني: الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مصدر سابق، ص ١٥ .

(١٩٢) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٦٦ .

(١٩٣) المصدر السابق، ص ٨٣ .

(١٩٤) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٦٩ .

(١٩٥) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ٨٣ .

(١٩٦) المصدر السابق، ص ٨٣.

(١٩٧) أشر سسر: سيرة وصفي التل السياسية، مصدر سابق، ص ٥٦.

(١٩٨) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٦٨ .

(١٩٩) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون .. مصدر سابق، ص ٨٢-٨٣ .

(٢٠٠) أشر سسر: سيرة وصفي التل السياسية، مصدر سابق، ص ٦٥ .

(٢٠١) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون .. مصدر سابق، ص ٨١ .

(٢٠٢) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٧٠ .

(٢٠٣) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون .. مصدر سابق، ص ٩٢ .

(٢٠٤) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٧٠ .

(٢٠٥) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون .. مصدر سابق، ص ٩٢ .

(٢٠٦) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٧٠ .

(٢٠٧) أشر سسر: سيرة وصفي التل السياسية، مصدر سابق، ص ٩٥ .

(٢٠٨) المصدر السابق، ص ١٠٢-١٠٣ .

(٢٠٩) آمنون الكخن: الإخوان المسلمون .. مصدر سابق، ص ٦٠-٦١ .

(٢١٠) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٧٢-١٧٤ .

(٢١١) حامد دباس: المؤسسات والجمعيات والهيئات واللجان العاملة في الحقل الإسلامي في الأردن، المؤلف جماعي إشراف هاني الحوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية، مصدر سابق، ص ٢١٧ .

(٢١٢) المصدر السابق، ص ٢٢٩ .

(٢١٣) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٧٧، راجع أيضاً غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين، ص ١٢ .

(٢١٤) إبراهيم غرايبة: الأداء السياسي والتنظيمي للإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٤٦ و ٧١ .

(٢١٥) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين .. مصدر سابق، ص ٢٣ .

(٢١٦) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٦٩ .

(٢١٧) جمال الشاعر: سياسي يتذكر، مصدر سابق، ص ٢٠٢ .

(٢١٨) مركز الأردن للدراسات والمعلومات، جماعة الإخوان المسلمين، الحلقة الثانية، الرأي، العدد ٣٣، مصدر سابق، ص ٢٥ .

(٢١٩) المصدر السابق، ص ٢٦ .

(٢٢٠) المصدر السابق، ص ٢٦ .

(٢٢١) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٧٧ .

(٢٢٢) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٧٩ .

(٢٢٣) المصدر السابق، ص ٧٧ .

(٢٢٤) د. زياد أبو عمرو: الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، مصدر سابق، ص ٢٨ .

(٢٢٥) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٧٨ .

(٢٢٦) المصدر السابق، ص ٧٧-٧٨ .

(٢٢٧) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٧٧ .

(٢٢٨) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين .. مصدر سابق، ص ٢٣ .

(٢٢٩) ليونارد روبنسون: الدولة والإسلاميون .. مصدر سابق، ص ٣٧.

(٢٣٠) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٧٩-٨٠ .

(٢٣١) ماجد عمل: موقف اليسار الفلسطيني من التيار الأصولي، سلسلة قضايا فكرية .. الكتاب الثالث، الإسلام السياسي، القاهرة، أكتوبر ١٩٨٩، ص ٢٤٣، حيث يذكر "أن النظام الأردني أراد أن يوظف الإخوان كقاعدة اجتماعية له تناهض م. ت. ف وتنافسها إضافة لدورها في الأردن كعامل لامتصاص النقمة بعد مجازر أيلول حيث فتحت أبواب المؤسسات الأردنية أمام قاعدة الإخوان على مصراعيها".

(٢٣٢) عبد الفتاح الرشيدات: التطور الديمقراطي في الأردن، مصدر سابق، ص ١٠١ .

(٢٣٣) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٧٥ .

(٢٣٤) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٧٧ .

(٢٣٥) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٧٢-١٧٣ .

(٢٣٦) المصدر السابق، ص ١٧٦ .

(٢٣٧) المصدر السابق، ص ١٨٥ .

(٢٣٨) المصدر السابق، ص ١٧٤ .

(٢٣٩) المصدر السابق، ص ١٧٤ .

(٢٤٠) المصدر السابق، ص ٢٧٧-٢٧٨ .

(٢٤١) د. زياد أبو عمرو: الحركة الإسلامية ... مصدر سابق، ص ١١ .

(٢٤٢) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان .. مصدر سابق، ص ٢٤ .

(٢٤٣) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٢٤٣ .

(٢٤٤) جمال الشاعر: سياسي يتذكر، ص ٢٣٨ .

(٢٤٥) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٨١ .

(٢٤٦) ليونارد روبنسون: الدولة والإسلاميون .. مصدر سابق، ص ٣٨ .

(٢٤٧) إبراهيم غرايبة: الأداء السياسي والتنظيمي للإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٤٦ و ٧١ .

(٢٤٨) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٣

(٢٤٩) المصدر السابق، ص ٨٠ .

(٢٥٠) المصدر السابق، ص ٨٠-٨١ .

(٢٥١) المصدر السابق، ص ٨١ .

(٢٥٢) مركز الأردن للدراسات والمعلومات، جماعة الإخوان المسلمين، الحلقة الثانية، الرأي، العدد ٣٣، مصدر سابق، ص ٢٦ .

(٢٥٣) جمال الشاعر: سياسي يتذكر، مصدر سابق، ص ٢٣٧ .

(٢٥٤) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين .. مصدر سابق، ص ٨٤ .

(٢٥٥) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان .. مصدر سابق، ص ٢٤

(٢٥٦) المصدر السابق، ص ٢٤ .

(٢٥٧) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٩٧ .

(٢٥٨) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، ص ٨٥ .

(٢٥٩) ليونارد روبنسون: الدولة والإسلاميون .. مصدر سابق، ص ٣٩ .

(٢٦٠) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لجماعة الإخوان، مصدر سابق، ص ٨٩ .

(٢٦١) ليونارد روبنسون: الدولة والإسلاميون .. مصدر سابق، ص ٣٨ .

(٢٦٢) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٧٨-٢٧٩ .

(٢٦٣) ليونارد روبنسون: الدولة والإسلاميون .. مصدر سابق، ص ٤١ .

(٢٦٤) المصدر السابق، ص ٤١ .

(٢٦٥) المصدر السابق، ص ٤٢-٤٣ .

(٢٦٦) د. موسى زيد الكيلاني: الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مصدر سابق، ص ١٥٠، راجع أيضاً، الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الرابعة، جريدة الرأي، عدد ٣٥، تاريخ ١٩٩٧/٨/٣١ .

(٢٦٧) د. موسى زيد الكيلاني: الحركات الإسلامية .. المصدر السابق، ص ١٦٦-١٦٨، راجع أيضاً الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الرابعة .. المصدر السابق، ص ٢٧ .

(٢٦٨) الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الرابعة، المصدر السابق، ص ٣٠ .

(٢٦٩) الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الثالثة، الرأي، عدد ٣٤، ١٩٩٧/٨/٢٨، ص ١١ .

(٢٧٠) سميح معايطة: التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٣٩ .

(٢٧١) د. موسى زيد الكيلاني: الحركات الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ١٧٠ .

(٢٧٢) ليونارد روبنسون: الدولة والإسلاميون .. مصدر سابق، ص ٤٤ .

(٢٧٣) الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الثالثة، جريدة الرأي، عدد ٣٤، ١٩٩٧/٨/٢٨، ص ٨ .

(٢٧٤) المصدر السابق، ص ١٠، راجع أيضاً، إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين، ص ١٢٥ .

(٢٧٥) الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الثالثة، الرأي، عدد ٣٤، مصدر سابق، ص ٨ .

(٢٧٦) إبراهيم غرايبة: الأداء السياسي والتنظيمي للإخوان المسلمين، مصدر سابق، يقول: "نجح من بين مرشحي الإخوان اثنان وعشرون نائباً"، راجع أيضاً موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية .. مصدر سابق، ص ١٤٩، حيث يقول "نجح من قائمة الإخوان واحد وعشرون مرشحاً برلمانياً" وراجع أيضاً علي عبد الكاظم، السيرة التاريخية لحركة الإخوان، مصدر سابق، ص ٢٥، إذ يقول: "خاض الإخوان انتخابات المجلس الحادي عشر تشرين الثاني ١٩٨٩، وكسبوا منها اثنين وعشرين مقعداً". بينما يذكر ليونارد روبنسون، الدولة و الإسلاميون .. ص ٤١، "شغل الإخوان عشرين مقعداً"، ويبدو أن الأصح ما ذكرته، جريدة الرأي، العدد ٣٤، تاريخ ١٩٩٧/٨/٢٨، مصدر سابق، ص ١٠، "فاز ممن مرشحي

الإخوان /٢٠/ نائباً ناهيك عن اثنين من النواب فازا خارج قوائم الجماعة".

(٢٧٧) الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الثالثة، جريدة الرأي، عدد ٣٤، مصدر سابق، ص ١٠ .

(٢٧٨) المصدر السابق، ص ١٠ .

(٢٧٩) ليونارد روبنسون: الدولة و الإسلاميون، مصدر سابق، ص ٤٦ .

(٢٨٠) علي عبد الكاظم: السيرة التاريخية لحركة الإخوان، مصدر سابق، ص ٢٦ .

(٢٨١) ليونارد روبنسون: الدولة و الإسلاميون، مصدر سابق، ص ٤٧ .

(٢٨٢) المصدر السابق، ص ٤٤ .

(٢٨٣) المصدر السابق، ص ٤٦ .

(٢٨٤) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٢١-١٢٢ .

(٢٨٥) المصدر السابق، ص ١٢٦ .

(٢٨٦) المصدر السابق، ص ١٢٥-١٢٦ .

(٢٨٧) ليونارد روبنسون: الدولة و الإسلاميون، مصدر سابق، ص ٤٧ .

(٢٨٨) المصدر السابق، ص ٤٧ .

(٢٨٩) الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الرابعة، الرأي، العدد ٣٥، تاريخ ١٩٩٧/٨/٣١، ص ٢٩ .

(٢٩٠) المصدر السابق، ص ٢٨ .

(٢٩١) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٢٦ .

(٢٩٢) ليونارد روبنسون: الدولة و الإسلاميون، مصدر سابق، ص ٤٦ .

(٢٩٣) المصدر السابق، ص ٤٧ .

(٢٩٤) د. موسى زيد الكيلاني: الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مصدر سابق، ص ١٩٠ .

(٢٩٥) المصدر السابق، ص ١٩٠ .

(٢٩٦) ليونارد روبنسون: الدولة و الإسلاميون، مصدر سابق، ص ٤٨ .

(٢٩٧) المصدر السابق، ص ٤٩ .

(٢٩٨) المصدر السابق، ص ٤٩ .

(٢٩٩) المصدر السابق، ص ٥١ .

(٣٠٠) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١١٠ .

(٣٠١) المصدر السابق، ص ٩٠ .

(٣٠٢) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٨١-٢٨٢ .

(٣٠٣) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٠٨ .

(٣٠٤) المصدر السابق، ص ٨٩ .

(٣٠٥) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٨٢ .

(٣٠٦) سميح المعايطة: التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ١٠٢ .

(٣٠٧) جريدة الرأي، الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الثالثة، العدد ٣٤، مصدر سابق، ص ٨ .

(٣٠٨) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١١٠ .

(٣٠٩) المصدر السابق، ص ١١١ .

[٣١٠] سميح المعايطة: التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ١٠٦ .

[٣١١] المصدر السابق، ص ١١٨-١١٩ .

[٣١٢] إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٩٠ .

[٣١٣] المصدر السابق، ص ١٣٨ .

[٣١٤] المصدر السابق، ص ١٣٥-١٣٦ .

[٣١٥] أحمد جميل عزم: حزب جبهة العمل الإسلامي، مؤلف جماعي إشراف هاني الحوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٩٧ و ٩٩ .

[٣١٦] المصدر السابق .

[٣١٧] إبراهيم غرايبة: الأداء السياسي والتنظيمي للإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٥٠ .

[٣١٨] المصدر السابق، ص ٥٢.

[٣١٩] أحمد جميل عزم: حزب جبهة العمل الإسلامي، مصدر سابق، ص ٩٢ .

[٣٢٠] إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٣٩.

[٣٢١] المصدر السابق، ص ١٣٩-١٤٠ .

[٣٢٢] د. موسى زيد الكيلاني: الحركات الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٩٨ .

[٣٢٣] المصدر السابق، ص ٩٩ .

[٣٢٤] المصدر السابق، ص ١٠٠، راجع أيضاً سميح المعايطة، التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٦٤-٦٩ .

[٣٢٥] د. طالب عوض: البناء التنظيمي لجماعة الإخوان المسلمين، مؤلف جماعي، إشراف هاني الحوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٨٤ و ٨٨ .

[٣٢٦] أحمد جميل عزم: حزب جبهة العمل الإسلامي، مصدر سابق، ص ٩٥، راجع أيضاً إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين، ص ١٤٩، حيث يذكر أن مصادر وزارة الداخلية (أشارت إلى ١٥٠٠ عضو).

[٣٢٧] إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٤٩ .

[٣٢٨] المصدر السابق، ص ١٨٣-١٨٤ و ١١٠ .

[٣٢٩] سميح المعايطة، التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٧٥ .

[٣٣٠] إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٤٦ .

[٣٣١] المصدر السابق، ص ١٥١ .

[٣٣٢] إبراهيم غرايبة، الأداء السياسي والتنظيمي لجماعة الإخوان، مصدر سابق، ص ٥٣، راجع أيضاً، إبراهيم غرايبة جماعة الإخوان المسلمين، ص ١٤١.

[٣٣٣] إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٤٢-١٤٣ .

[٣٣٤] ليونارد روبنسون: الدولة والإسلاميون .. مصدر سابق، ص ٥١ .

[٣٣٥] جريدة الرأي، العدد ٣٧، الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الخامسة، تاريخ ١٩٩٧/٩/٢، ص ١.

[٣٣٦] د. عبد المجيد العزام: العلاقة بين مجلس النواب والسلطة التنفيذية، مؤلف جماعي، إشراف هاني الحوراني، تحرير إبراهيم غرايبة، العمل البرلماني، واقع وتطلعات، دار سندباد للنشر، عمان ١٩٩٦، ص ١٥٠-١٥١ .

[٣٣٧] جريدة الرأي، العدد ٣٧، الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الخامسة، مصدر سابق، ص ٢ .

(٣٣٨) المصدر السابق، ص ٢ .

(٣٣٩) هاني الحوراني: انتخابات ١٩٩٣ الأردنية، قراءة في خلفياتها وظروفها ونتائجها، مجلة قراءات سياسية، السنة الرابعة، العدد الثاني ١٩٩٤، ص ١٢ .

(٣٤٠) جريدة الرأي، عدد ٣٩، الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة السادسة والأخيرة، ١٩٩٧/٩/٤، ص ١٢ .

(٣٤١) سميح المعايطة، التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ١٠٢ .

(٣٤٢) المصدر السابق، ص ١١٢-١١٤ .

(٣٤٣) هاني الحوراني: انتخابات ١٩٩٣ الأردنية .. مصدر سابق، ص ١٥-١٦ .

(٣٤٤) المصدر السابق، ص ١٦، راجع أيضاً، جريدة الرأي، العدد ٣٧، الحركة الإسلامية والبرلمان، مصدر سابق، ص ١٦ .

(٣٤٥) جريدة الرأي، العدد ٣٦، الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الخامسة، تاريخ ١٩٩٧/٩/٢، ص ٣-٤ .

(٣٤٦) المصدر السابق، ص ٤، راجع أيضاً، إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٢٩ .

(٣٤٧) إبراهيم غرايبة، المصدر السابق، ص ١٣٠ .

(٣٤٨) جريدة الرأي، العدد ٣٩، الحركة الإسلامية والبرلمان، الحلقة الأخيرة، تاريخ ١٩٩٧/٩/٤، ص ٩ .

(٣٤٩) المصدر السابق، ص ٩ .

(٣٥٠) المصدر السابق، ص ١٠ .

(٣٥١) نجيب غضبان: التجربة الديمقراطية الأردنية، مجلة قراءات سياسية، مصدر سابق، ص ٦٣.

(٣٥٢) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٢٨ .

(٣٥٣) نجيب غضبان: التجربة الديمقراطية الأردنية، مصدر سابق، ص ٦٧ .

(٣٥٤) هاني الحوراني: انتخابات ١٩٩٣ الأردنية، قراءة في خلفياتها، قراءات سياسية، مصدر سابق، ص ٢٠ .

(٣٥٥) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٣٣ .

(٣٥٦) جريدة الرأي، عدد ٣٩، الحركة الإسلامية والبرلمان، مصدر سابق، ص ٩ .

(٣٥٧) هاني الحوراني: انتخابات ١٩٩٣ ... مصدر سابق، ص ١٦-١٧ .

(٣٥٨) جريدة الرأي، العدد ٣٩، الحركة الإسلامية والبرلمان، مصدر سابق، ص ١٢ .

(٣٥٩) المصدر السابق، ص ١١ .

(٣٦٠) هاني الحوراني: انتخابات ١٩٩٣ ... مصدر سابق، ص ١٧ .

(٣٦١) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١٣٢ .

(٣٦٢) هاني الحوراني: انتخابات ١٩٩٣ ... مصدر سابق، ص ١٧ .

(٣٦٣) إبراهيم غرايبة: جماعة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ١١٨ .

(٣٦٤) المصدر السابق، ص ١٣٣ .

(٣٦٥) المصدر السابق، ص ١٣٣ .

(٣٦٦) هاني الحوراني: انتخابات ١٩٩٣ ... مصدر سابق، ص ١٨ .

(٣٦٧) إشراف هاني الحوراني، تحرير حامد الدباس، المرشد إلى مجلس الأمة الأردني الثاني عشر، مركز الأردن الجديد للدراسات، عمان ط١، ١٩٩٥، ص ٩٣ .

(٣٦٨) المصدر السابق، ص ٩٤، راجع، إعداد وتقديم، هاني الحوراني، تحرير إبراهيم غرايبة، العمل البرلماني واقع وتطلعات، مركز الأردن الجديد للدراسات، دار سندباد للنشر، ط١ عمان، ١٩٩٦، ص ١١٠ .

(٣٦٩) هاني الحوراني: قراءة في انتخابات ١٩٩٣، مجلة قراءات سياسية، مصدر سابق، ص ٢٥ .

(٣٧٠) جريدة الرأي، تاريخ ١٩٩٧/٨/٢، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، ملف الحركة الإسلامية (الأردن)، الانتخابات النيابية، العدد السادس عشر، ١-١٩٩٧/٨/٣، ص ٢ .

(٣٧١) إشراف هاني الحوراني، المرشد إلى مجلس الأمة الأردني الثاني عشر، مصدر سابق، ص ٦ .

(٣٧٢) نجيب غضبان: التجربة الديمقراطية في الأردن، مصدر سابق، ص ٧٦ .

(٣٧٣) جريدة الدستور ١٩٩٧/٩/٢، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، ملف الحركة الإسلامية (الأردن)، حول الانتخابات النيابية، العدد السادس والثلاثون، ١٩٩٧/٩/١، ص ١ .

(٣٧٤) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٨٨ .

(٣٧٥) بيان جماعة الإخوان المسلمين، السبيل، الأسبوعية، عمان، العدد ١٨٨ السنة الرابعة، الثلاثاء ١٥-٢١ تموز ١٩٩٧، ص ٤ .

(٣٧٦) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية .. مصدر سابق، ص ٢٨٣ .

(٣٧٧) سميح المعايطة: الحركة الإسلامية، والخدمة المجانية لأعدائها، العرب اليوم، ١٩٩٧/٨/٣٠، المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، ملف خاص حول الانتخابات، العدد الخامس والثلاثون ٢٩-٣٠-١٩٩٧/٨/٣١، ص ٤ .

(٣٧٨) هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٢٩٠ .

(٣٧٩) المصدر السابق، ص ٢٨٥ .

(٣٨٠) المصدر السابق، ص ٢٨٧-٢٨٨ .

(٣٨١) المصدر السابق، ص ٢٨٨ .

(٣٨٢) جريدة الدستور ١٩٩٧/٧/٢٧، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، ملف الانتخابات، العدد الثاني عشر، ١٩٩٧/٧/٢٧، ص ٧ .

(٣٨٣) جريدة الحدث، ١٩٩٧/٧/٢٨، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، ملف الانتخابات، العدد الثاني عشر، ١٩٩٧/٧/٢٧، ص ٣ .

(٣٨٤) محمد الصبيحي: مسؤولية تخريب الحوار، العرب اليوم ١٩٩٧/٨/٣، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، الأردن، ملف الانتخابات، العدد السادس عشر، ١-١٩٩٧/٨/٣، ص ١٧ .

(٣٨٥) جريدة الحياة ١٩٩٧/٧/٢٥، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، الأردن، ملف الانتخابات، العدد الثاني عشر، ١٩٩٧/٧/٢٧، ص ٥ .

(٣٨٦) الحدث، ١٩٩٧/٧/٢٨، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، الأردن، ملف الانتخابات، العدد الثاني عشر، ١٩٩٧/٧/٢٧، ص ١ .

(٣٨٧) القدس العربي ١٩٩٧/٧/٢٤، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ملف الانتخابات، العدد الثاني عشر، ١٩٩٧/٧/٢٧، ص ٩.

(٣٨٨) أنور الخطيب: مقابلة مع زياد أبو غنيمة، العرب اليوم ١٩٩٧/٩/٨، المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، ملف خاص حول الانتخابات النيابية، العدد الثاني والأربعون ١٩٩٧/٩/٨، ص ١ .

(٣٨٩) مقابلة مع الدكتور فايز الربيع، العرب اليوم ١٩٩٧/٨/٣، المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، ملف حول الانتخابات النيابية، العدد السادس عشر، ١-١٩٩٧/٨/٣، ص ١٣ .

(٣٩٠) جريدة الدستور، بيان حزب جبهة العمل الإسلامي حول المقاطعة، ٢٩ تموز ١٩٩٧، ص ١٧، راجع أيضاً، بيان الإخوان، السبيل الأسبوعية، العدد ١٨٨ /١٥-٢١/ ١٩٩٧، ص ٤ .

[391] الرأي ١٣/٨/١٩٩٧، المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، الأردن، ملف الانتخابات، العدد الرابع والعشرون ١٣/٨/١٩٩٧، ص ١ .

[392] حسين أبو رمان: ماذا بقي من حزب جبهة العمل الإسلامي؟ الرأي ٢/٨/١٩٩٧، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، عمان، ملف الانتخابات، العدد السادس عشر، ١-٣/٨/١٩٩٧، ص ٥ .

[393] عزام التميمي: قرار المقاطعة الإخواني، القدس العربي ٢٤/٧/١٩٩٧، المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، الأردن، ملف الانتخابات النيابية، العدد الثاني عشر ٢٧/٧/١٩٩٧، ص ٩ .

[394] القدس العربي ٣٠/٧/١٩٩٧، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، الأردن، ملف الانتخابات، العدد السادس عشر ١- ٣/٨/١٩٩٧، ص ١ .

[395] العرب اليوم ١٠/٨/١٩٩٧، المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، الأردن، ملف الانتخابات النيابية، العدد الثاني والعشرون ١٠/٨/١٩٩٧، ص ٤ .

[396] جريدة الحياة ٣١/٨/١٩٩٧، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، الأردن، ملف الانتخابات النيابية، العدد السابع والثلاثين ٢/٩/١٩٩٧، ص ٩ .

[397] الأسواق ١٣/٨/١٩٩٧، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، ملف الانتخابات، العدد الرابع والعشرون ١٣/٨/١٩٩٧، ص ٩ .

[398] العرب اليوم ٢٦/٨/١٩٩٧، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، الأردن، ملف الانتخابات، العدد الثالث والثلاثون ٢٥/٨/١٩٩٧، ص ٣١

[399] الرأي ٦/٩/١٩٩٧، عن المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، الأردن، ملف الانتخابات، العدد الأربعون ٥ - ٦/٩/١٩٩٧، ص ٦ .

[400] هاني الحوراني: مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مصدر سابق، ص ٢٩٤ .

الفصل الخامس

الجماعة الإسلامية في لبنان

نشأت "الجماعة الإسلامية" وتسمَّت بهذا الاسم عام ١٩٦٤. وكان مؤسسوها، قبل ذلك، أعضاء بارزين في "جماعة عباد الرحمن" التي أسسها محمد عمر الداعوق في بيروت عام ١٩٤٨ رداً على هزيمة (المسلمين) أمام إسرائيل في "حرب الإنقاذ" فقد شهد عمر الداعوق الذي كان يعمل مهندساً ميكانيكياً في فلسطين ما عاناه شعبها إثر تلك الهزيمة، ورأى أن سببها يكمن في ابتعاد العرب المسلمين عن دينهم و"غيبة أهل الدار عن دارهم وجهلهم بحقيقة إسلامهم مما أتاح للأفكار المحدثة أن تخترق جداره الصلب".

وعلى الرغم من عدم وجود ما يشير إلى صلة تنظيمية بين جماعة عباد الرحمن وجماعة الإخوان المسلمين، إلا أنه لا يمكن نفي تأثير الثانية فكرياً وسياسياً في جميع الحركات الإسلامية ولا سيما في المشرق العربي. فقد كانت الجماعات الإسلامية في المشرق العربي تعترف بولاية المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر، فلم تسمِّ أي منها مرشداً عاماً، على الرغم من تطلعها جميعاً إلى وحدة الحركات الإسلامية، أو دعوتها إلى ذلك على الأقل. كما كانت جميعها تعترف بالدور التوجيهي للجماعة الأم في مصر. ولا تزال كتابات حسن البنا وسيد قطب ومحمد الغزالي وحسن الهضيبي وغيرهم من

أقطاب الجماعة المصرية من مصادر تثقيفها الداخلي. وإذا لم نجد أيضاً ما يشير إلى علاقة تنظيمية لعمر الداعوق، مؤسس الجماعة، الذي عاش في فلسطين قبل النكبة، بجماعة الإخوان المسلمين في فلسطين، فإننا لا نستطيع أن ننفي تأثره بأفكارها وموقفها من قضية فلسطين، كما لا نستطيع أن ننفي تأثره بأفكار جماعة الإخوان المصرية والسورية في عهد مصطفى السباعي (١٩١٥-١٩٦٤) الذي كان مراقباً عاماً لجماعة الإخوان السورية حتى عام ١٩٥٧ حين انتخب على رأس الهيئة التنفيذية الدائمة لجمعية الإخوان المسلمين، وتنازل في السنة نفسها عن قيادة جمعية الإخوان المسلمين في سورية فتولاها عصام العطار. إذ تركت أفكار السباعي ومحاضراته في بيروت وطرابلس أثراً في جماعة عباد الرحمن. كما كان للفضيل الورتلاني الذي كان الداعوق يكن له احتراماً وتقديراً شديدين أثر في بلورة أفكار الجماعة. وفي هذا الصدد يقول الأستاذ فتحي يكن: "كانت علاقة الفضيل الورتلاني برائد جماعة عباد الرحمن الأستاذ عمر الداعوق وثيقة، وكان له (أي الورتلاني) حديث أسبوعي في مركز عباد الرحمن في بيروت، وكان الداعوق يشاوره في كثير من الأمور. وهو معجب بشخصيته، وأعتقد أن الأستاذ الداعوق استفاد من تجارب وخبرات الورتلاني .. في مرحلة تأسيس عباد الرحمن"(١).

وكان الداعوق يرى أن فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم الدين، وأنه .. لا بد من إعداد أجيال المسلمين لتحريرها. وذلك بالعودة إلى الإسلام ديناً وعقيدة ومنهج حياة وقيماً أخلاقية تحفز في النفوس روح الجهاد والتضحية.

وإذا كانت هزيمة ١٩٤٨ قد كشفت هشاشة "الدول" العربية وحكوماتها، وتردد الفئات الحاكمة في عملية تحديث المجتمع والدولة وتوحيدهما، وفي الانفكاك عن الغرب، وولي نعمتها، فإن التحولات الاجتماعية التي شهدها المجتمع العربي، ولا سيما في المشرق العربي، تقبع في أساس نشوء هذه الجماعة وغيرها. فمنذ نالت سورية ولبنان استقلالهما السياسي وجلت القوات الفرنسية عنهما، انطلقت سيرورة بناء الدولة القطرية " المستقلة" وأخذت تنمو أحزاب إيديولوجية تعبر عن صعود فئات اجتماعية جديدة تتطلع

إلى إعادة توزيع الثروة المحلية. وعوامل الإنتاج، وبالتالي توزيع السلطة بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وظهرت بوادر تحالف اجتماعي جديد قوامه العمال والفلاحون الفقراء والمتوسطون والفئات الوسطى في المدن والأرياف. ولعل أبرز التحولات الاجتماعية التي شهدتها دول المشرق العربي بوجه عام وسورية ولبنان بوجه خاص هو نمو الفئات الوسطى واتساع نفوذها واحتلالها المجال السياسي المجتمعي في مواجهة الحلف الاجتماعي الذي كان قائماً بين كبار التجار والصناعيين وكبار الملاك وشيوخ العشائر التقليديين، وهو تحالف تعبر عنه بنية المجالس النيابية وبنية الحكومات المتعاقبة في سورية ولبنان طوال المرحلة التي يطلق عليها مجازاً اسم "المرحلة الليبرالية".

في لبنان خاصة، كانت عمليات بناء الدولة القطرية والتحولات الاجتماعية التي نجمت عنها ولازمتها، تجري في ظل صيغة توافقية/ تنافسية جسدها "ميثاق" عام ١٩٤٣ بين القوى الدينية والمذهبية. فقد كان لبنان، منذ قيام دولته، ولا يزال يقدم حالة نموذجية لنقص الاندماج القومي والاجتماعي بحكم تعدد مكوناته الدينية والمذهبية والأقوامية وتحاجزها وتنافسها، لذلك فإن جماعة عباد الرحمن، ومن ثم الجماعة الإسلامية لا تعدو كونها صيغة إخوانية قطرية محكومة واقعياً بمواضعات الدولة القطرية وصيغة التقاسم الطائفي للثروة والسلطة، على الرغم من خطابها "الإسلامي" الذي يتعدى حدود الدولة القطرية وحدود الأمة العربية نظرياً. ولهذا الخطاب في الوضع اللبناني، وظيفة سياسية أساسية هي ربط المسلمين السنة في لبنان بمحيطهم الإسلامي الواسع والاستقواء بهذا المحيط في مواجهة خصومهم السياسيين، لذلك كان هذا الخطاب ولا يزال يتجلى في صيغتين سياسيتين تحددهما صيغة التنافس/ التوافق أولاهما صيغة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية التي تبرز في أوقات التناحر المذهبي وصيغة المساواة المذهبية والمشاركة/ المحاصصة في أوقات التوافق والتعايش. وفي الخطاب السياسي "الإسلامي" دوماً عناصر مناسبة لكلتا الصيغتين، لذلك فإن التوتر والتنابذ الذي ينطوي عليه "النظام" اللبناني ينعكس على جميع القوى السياسية والإيديولوجية المحكومة بمواصفاته. فشعار الدولة

الإسلامية الذي يحيل على قوة إسلامية عالمية ترهب الخصم هو بطانة الخطاب السياسي الإسلامي للجماعة الإسلامية ولغيرها من التنظيمات السياسية الإسلامية في لبنان. على الرغم من اقتناع هذه التنظيمات باستحالة قيام دولة إسلامية في لبنان التعددي، بحكم التوازن النسبي بين مكونات المجتمع.

وعلى الرغم من الطابع الإسلامي العام للجماعة الإسلامية، الذي لا يحول – نظرياً– دون انتماء أبناء المذاهب الإسلامية المختلفة إليها، فإنها، في الواقع، منظمة إسلامية سنية بصورة أساسية، إن لم نقل إنها إحدى التنظيمات السياسية للسنة اللبنانية التي يملؤها شعور بالانتماء إلى أكثرية عربية إسلامية وإلى عالم إسلامي واسع، وهو شعور جعل من إسلامها إسلاماً عروبياً على الغالب، ومن عروبتها كذلك عروبة إسلامية على الغالب أيضاً. وعلى الرغم من هذا الشعور فإن صيغة الدولة التي حددها ميثاق ١٩٤٣ خلفت لديها شعوراً بأنها تعيش حالة أقلية سياسياً ولعل هذا الشعور هو الذي يطغى على تنظيماتها السياسية ومؤسساتها الأهلية، ويوجه إيديولوجيتها السياسية، ويجعلها أدنى إلى التمسك بالمشروع القومي/ الوحدوي، إذ تكاد تتحد في وعيها العروبة بالإسلام. لذلك كانت دائماً تسعى إلى توكيد هوية لبنان العربية.

إزاء الرؤى الإيديولوجية السياسية للفئات الوسطى (الرؤية القومية العربية، والقومية السورية الاجتماعية والاشتراكية ..) حدد الإسلام السياسي رؤيته لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع والدولة، في ضوء المثل الأعلى الإسلامي المستمد من مبدأ يتصف بالسمو والكمال والثبات والصلاحية لكل زمان ومكان. ومن صورة ذهنية/ نفسية لعصر ذهبي إسلامي هو عصر الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين. وكانت هذه الرؤية الأساس الذي قامت عليه الجمعيات الأهلية الإسلامية في المدن اللبنانية كجمعية المقاصد الإسلامية في بيروت وجمعية مكارم الأخلاق الإسلامية في طرابلس. وقد مهدت الجمعيات التي وضعت لنفسها أهدافاً اجتماعية خيرية وتربوية وأخلاقية وسياسية أيضاً،

مهدت السبيل أمام الحركة الإسلامية. فقد انضمت، مثلاً، نواة جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية في طرابلس إلى جمعية عباد الرحمن.

أقبل الشباب المسلم على جمعية عباد الرحمن في بداية تأسيسها، حتى بلغ تعدادها في أوائل الخمسينات عدة آلاف، وذلك بفضل مؤسسها الذي كان يطرح أفكاره في مساجد بيروت ومنتدياتها. لا سيما أن الجماعة في الخمسينات كانت تعتمد في نشاطها على التربية والتوعية التي يتسم جلها بالطابع الأخلاقي والروحي(٢). ولما كانت جماعة الإخوان المسلمين قد تعدت بأفكارها وتنظيمها الحدود القطرية فمن البديهي أن يفترض المرء أن ثمة علاقة بين هذه الجماعة وجماعة عباد الرحمن وهي علاقة محكومة بجدلية الوحدة والاستقلال فالأسس العامة لفكر جماعة عباد الرحمن ومبادئ تنظيمها وأساليب عملها وتطلعها إلى بناء مجتمع إسلامي ودولة إسلامية وفق المثل الأعلى الإسلامي، تجعل منها امتداداً فكرياً وسياسياً لجماعة الإخوان المسلمين إلا أنها مستقلة عنها تنظيمياً استقلالاً تاماً وللمرء أن يفترض أيضاً وجود علاقة قوية بين عملية تعمق الدولة القطرية في الوطن العربي بوجه عام والطابع القطري، المحلي، للحركة السياسية عامة والإسلامية منها خاصة، لا سيما حين تدفع الظروف السياسية بهذه الحركة السياسية أو تلك إلى مواقف المعارضة. وفي هذا المجال لم تكن الحركة الإسلامية أوفر حظاً من الحركة الاشتراكية أو الحركة القومية في الوطن العربي إذ انحصرت جميعها في الأطر القطرية الضيقة على الرغم من عوامل الوحدة والتكامل فيما بينها(*) .

إن إشكالية الوحدة والاستقلال هذه التي ترجح فيها عناصر الاستقلال وعوامله هي الصيغة الواقعية، العملية، لإشكالية الوحدة والتجزئة في الوطن العربي إذ لا تزال العوامل النابذة أقوى من العوامل الجاذبة. لذلك لا يمكن النظر إلى الجماعة إسلامية إلا في إطارها اللبناني الضيق الذي تحدد بنيته التعددية التنافسية وتعارضاته الملازمة خصائص أحزابه وقواه السياسية وبناها ووظائفها. وعلى الرغم من محاولة

هذه الجماعة توكيد طابعها الإسلامي العام، وعلى الرغم مما ينطوي عليه خطابها وممارستها السياسية كذلك من مرونة وتسامح، فإن طابعها المذهبي/ الطائفي/ الخاص يظل غالباً بحكم الشرط اللبناني ذاته. على أن إشكالية الوحدة والاستقلال هذه لا تقتصر على علاقة الجماعة بالحركة الإسلامية فحسب، بل بالمؤسسات الإسلامية اللبنانية الرسمية منها والأهلية أولاً وبالزعامة السنية التقليدية ثانياً وبالتنظيمات الإسلامية الأخرى في لبنان ثالثاً. فكأن الصيغة اللبنانية التي تغلب فيها عوامل التنابذ والانقسام تفرض "قانونها" على مكونات المجتمع اللبناني كلها على الرغم مما تبديه هذه المكونات من تماسك ظاهري.

في عام ١٩٥١ وقع عمر الداعوق باسم "جماعة عباد الرحمن" وقع مع بيار الجميل، رئيس حزب الكتائب اللبنانية على معاهدة تنص على تعاون المسلمين والمسيحيين في نشر القيم والمبادئ الأخلاقية ورد الاعتداءات الخارجية عن لبنان. لاقت هذه المعاهدة معارضة شديدة من الأوساط الإسلامية والمسيحية، وأدت إلى تراجع في مد حركة عباد الرحمن، وتراجع في مد حركة الكتائب، و لم ينجح ممثلوها في الانتخابات النيابية في حينها. وفي أوائل عام ١٩٥٢ حصلت جماعة عباد الرحمن على رخصة رسمية فاتخذت لها مقراً علنياً في حي البسطة ببيروت. وامتد نشاطها إلى صيدا وطرابلس وافتتحت لها مقراً في طرابلس باسم مركز جماعة عباد الرحمن. ويذكر الدكتور علي لاغا أن جماعة طرابلس "مالت إلى خوض العمل الإسلامي العام بينما بقيت الجماعة الأم في بيروت حركة كشفية، دينية، تربوية تمارس نشاطاً محدوداً برئاسة أمين الجماعة محمد الداعوق، إلى أن دعي الداعوق من قبل حاكم الشارقة الذي كان في الماضي لاجئاً سياسياً في بيروت، ليهتم بالوعظ والإرشاد في إمارة الشارقة، فأخذ يزورها بصورة متقطعة ثم استقر فيها نهائياً عام ١٩٧٥ وانقطعت صلته بلبنان، وكانت آخر زيارة له إلى لبنان عام ١٩٧٩"[٣].

هذا الميل لدى جماعة طرابلس يشير إلى الدور المهم الذي سيقوم به الأستاذ فتحي يكن في إطار جماعة عباد الرحمن وفي تحويلها فيما بعد إلى "الجماعة الإسلامية" فقد بدأ اهتمام فتحي يكن بأفكار الدعوة الإسلامية في وقت مبكر حين كان طالباً في المدرسة الأمريكية التي نال منها شهادة دبلوم في المحاسبة، واطلع قبل تخرجه فيها على أعداد مجلة الدعوة وعلى الكتب الحركية التي كانت تصل من القاهرة حينذاك، وقد نقلته هذه الكتب وتلك الأفكار من "أجواء التدين السلبي إلى أجواء التدين الإيجابي، من نشدان الصلاح إلى نشدان الإصلاح، من دائرة الهم الفردي إلى دائرة الهم الجماعي"(٤)، بحسب ما يقول فتحي يكن نفسه. وكانت بداية مسيرته الحركية عام ١٩٥٣ حين انتسب إلى جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية في طرابلس، وقد اجتمع في إطارها بنخبة من الشباب والرجال على رأسهم العالم الجليل الشيخ صلاح الدين أبو علي، وقد تألفت من هؤلاء الشباب والرجال النواة الأولى للعمل الإسلامي في طرابلس وبدؤوا معاً "رحلة الخروج من دائرة الإسلام الوراثي إلى دائرة الإسلام الانتمائي القائم على المعرفة والإيمان والعمل"(٥). ويذكر الأستاذ فتحي يكن، إلى ذلك، تأثره بالشيخ مصطفى السباعي الذي ألقى في طرابلس محاضرة إسلامية مؤثرة، بدعوة من جمعية مكارم الأخلاق.

تراجعت حركة جماعة عباد الرحمن بسبب عدد من العوامل في مقدمتها نمو التيار الناصري وانتشاره في الأوساط الشعبية حتى تحول إلى حركة شعبية ذات وزن اجتماعي سياسي أخذت تطغى على شعبية الحركة الإسلامية التي ازدهرت في النصف الأول من الخمسينات. فقد تعاطفت الجماعة مع الإخوان المسلمين المصرية التي نهضت في معارضة عبد الناصر وحاولت اغتياله عام ١٩٥٤ فتعرضت جراء ذلك لحملة اعتقالات واسعة طالب مرشدها العام آنذاك سيد قطب الذي أحدث في فكر الجماعة وفي موقفها السياسي انقلاباً جذرياً جراء تأثره بأفكار أبي الأعلى المودودي وأبي الحسن الندوي اللذين قالا بتكفير الدولة وجاهلية المجتمع وقالا بإقامة حاكمية الله. وقد وضع هذا التعاطف جماعة عباد الرحمن في مواجهة المد الشعبي الناصري الذي أخذ ينظر إليها نظرة

ريبة وشك ويظهر لها عداء سافراً في كثير من الأحيان ولا سيما بعد حظر نشاط الجماعة السورية التي كانت تقود الحركة الإسلامية بعد مؤتمر الإخوان المسلمين في جميع الأقطار العربية الذي عقد في سورية في آذار/ مارس ١٩٥٧. والعامل الثاني كان نمو التيار الاشتراكي (الأحزاب الشيوعية) والحركة العلمانية بوجه عام وشيوع أفكار الحداثة وقيمها ومناهجها ولا سيما في المدارس والجامعات وفي أوساط المثقفين وكتلة الأنتلجنتسيا. والعامل الثالث هو "ضعف المحتوى الفكري والحركي" للجماعة ذاتها(٦). وفي أوائل الستينات وجدت الجماعة نفسها ضعيفة معزولة ومحاصرة بتيار شعبي وإعلام رسمي يرميانها بشتى التهم والشائعات، وقد غادرها رئيسها عمر الداعوق واضطوت إلى سلسلة من التراجعات والانكفاءات والمسايرات فكان لا بد من إعادة بناء الحركة وتصحيح مسارها فكانت "الجماعة الإسلامية".

الجماعة الإسلامية

نشأت الجماعة الإسلامية، كما سبقت الإشارة عام ١٩٦٤، في وقت كان الاتجاه الناصري في لبنان قد بلغ قمته واكتسح الشارع المسلم، وكان الاتجاه الإسلامي محاصراً محارباً، فكان "قدر هذا التنظيم الناشئ أن يواجه منذ ولادته الأولى أشرس التحديات وأضراها وأعنفها، وكان عليه، فضلاً عن ذلك، أن يبدأ فوق ركام من الشبهات والاختلاطات التي خلفها وراءه التنظيم السابق. وكان عليه كذلك، في هذا الجو المحموم، أن يؤسس نواة العمل الإسلامي على امتداد الساحة اللبنانية، وأن يبدأ من الصفر"(٧). وتجدر الملاحظة هنا أن التيار القومي بوجه عام والناصري منه بوجه خاص كان التنافس الرئيس والأقوى للحركة الإسلامية ذلك لأن التيار الناصري كان تياراً شعبياً أولاً ومسلماً بوجه عام ثانياً، ومدينياً أساساً ثالثاً. وهذا ما يفسر انحسار نفوذ

الحركة الإسلامية في المرحلة الناصرية واستعادها عناصر القوة والنفوذ بعد انحسار الناصرية وتراجعها وانكفائها، بل انكسارها.

بسبب هذه الواقعة، واقعة التعارض والصدام مع الناصرية انحكمت الجماعات الإسلامية في الوطن العربي برؤية سيد قطب وتشبعت بأفكار الندوي والمودودي مما عزز في داخلها العناصر السلفية، الماضوية من جهة، والميل إلى التشدد إزاء جميع مظاهر الحداثة من جهة أخرى. فضلاً عن تمثلها أسساً تيولوجية للعنف تحت شعار الجهاد لإحقاق الحق وإبطال الباطل وإقامة حكم الله.

١- تصور الجماعة للإسلام

تنظر الجماعة للإسلام على أنه "منهج حياة، فهو يجمع إلى رقة التوجيه دقة التشريع، وإلى جلال العقيدة جمال العبادة، وإلى إمامة المحراب قيادة الحرب والجهاد. والجماعة تعتبر المنهج الإسلامي انقلاباً جذرياً يرفض أنصاف الحلول، ولا يستسيغ التعايش مع الجاهلية ويأبى الترقيع. وأن المنهج الإسلامي (هو) التجربة الوحيدة في حياة البشرية التي برهنت عن أصالتها، والتي حققت النجاح وبلغت الكمال"[٨].

لا يكاد هذا التصور يعدو التصور الراديكالي كما عبر عنه سيد قطب في كتابه "معالم في الطريق" الذي يعد أحد أهم مراجع الحركات الإسلامية المعاصرة، يقول سيد قطب: "إن العالم يعيش اليوم كله في "جاهلية" من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفف منها شيئاً التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية .. وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بعزل عن منهج الله للحياة ... فالناس في كل نظام غير النظام الإسلامي يعبد بعضهم

بعضاً، في صورة من الصور، وفي المنهج الإسلامي وحده يتحرر الناس جميعاً من عبادة بعضهم لبعض بعبادة الله وحده والتلقي من الله وحده والخضوع لله وحده"[٩]. وإن رفض "أنصاف الحلول" وعدم إساغة التعايش مع الجاهلية يحيلان على قول سيد قطب: "هكذا وجد الإسلام .. هكذا وجد متمثلاً في قاعدة نظرية مجملة، ولكنها شاملة، يقوم عليها في نفس اللحظة تجمع عضوي حركي مستقل، عن المجتمع الجاهلي ومواجهة لهذا المجتمع"[١٠].

التصور الإسلامي القطبي يقوم على مفهوم الحاكمية أو مبدأ الحاكمية التي لا ينحصر مدلولها، في التصور الإسلامي، على تلقي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها، بل يتعداها إلى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد وأصول الحكم وأصول الأخلاق. وأصول السلوك وأصول المعرفة أيضاً[١١]. وهذا التصور للإسلام يقابله وبداخله تصور للمجتمع الحاضر بصفته مجتمعاً جاهلياً، وللعصر الحاضر بوصفه عصر الجاهلية الجديدة، ولمظاهر المدنية التي "ليس لها إلا هدف الإغواء والإغراء وتقويض المثل العليا وتدمير الأخلاق والمكارم وإشاعة الرذائل والفواحش في المجتمع الذي يشعر فيه الداعية أو الأخ المسلم بغربته وبشذوذ المجتمع من حوله.

يرى فتحي يكن أن "ربانية المنهج الإسلامي هي الصيغة التي تجعل له القوامة على سائر المناهج الوضعية وتفرده بخصائص البقاء والعطاء في كل زمان ومكان". وهو منهج عالمي يستطيع استيعاب مشاكل الحياة المتجددة والمتنوعة والمتعددة إذ يفسح المجال للاجتهاد لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه. "والخاصية الأساسية في هذا المنهج هي "الحاكمية لله" فليس ذلك لفرد أو حزب أو شعب .. وتتحقق هذه الحاكمية عن طريق القرآن الكريم والسنة الشريفة. وهو منهج متناسب مع الفطرة، يعترف للإنسان بحاجاته الروحية والعضوية وهو "يبني لذاته ولا يرقّع لغيره". وهو منهج تغييري يرفض الترقيع أو

الترميم ولا يرضى بأنصاف الحلول أو أرباعها، كما لا يستسيغ التعايش مع الجاهلية[١٢].

ويبدو تأثير سيد قطب واضحاً في موضوع المفاصلة أي انفصال الحركة الإسلامية ومنهجها عن المجتمع الجاهلي وعن المناهج الوضعية. وإن كان فتحي يكن يسمي هذا الانفصال انفصالاً شعورياً أو عزلة شعورية، "عزلة الشعور من أن يدنسه رغام الجاهلية، عزلة النفس واستعلاء إيمانها وهي تمضي في خضم الجاهلية تكشف الزيف، تتحدى الباطل، تكابد وتجاهد، والعزلة هنا التمايز .. بالفكر والتصور والأخلاق الحسنة والسلوك وبالمشاعر والأحاسيس .. أما العمل والحركة والاحتكاك والدعوة فلا مجال للعزلة أو للانفراد"[١٣].

٢- تصورها للعمل الإسلامي (التصور الحركي)

ترى الجماعة أن العمل الإسلامي يجب أن يكون نتيجة الوعي الإسلامي، وليس نتيجة العاطفة الإسلامية وحدها. وتلفت النظر هنا إضافة الإسلامي للوعي والعاطفة. والصفة حدٌّ وفرق. وهي إضافة توحي بوجود أصناف للوعي البشري يمتاز بعضها على بعضها الآخر ويمتاز أحدها على الجميع، كأن الوجود الواقعي المتعيّن الذي هو موضوع الوعي ليس وجوداً مشتركاً بين البشر. ومن ذلك الحديث عن العقل الإسلامي أو العقل العربي. هي مفاصلة أخرى تضاف إلى الأولى.

وترى الجماعة أيضاً أن يقوم العمل الإسلامي، وهو عمل تغييري، "ثوري" وفق خطة تحدد أهدافه ووسائله، كما تحدد بالضرورة مراحله، وترى أن "الركيزة الأساسية في البنية الحركية هي "التربية والالتزام" مما يتمخض عنه قيام طليعة مؤمنة قادرة على تحمل تبعات العمل في كافة الظروف والأحوال"[١٤]. ولا بد أن تتوافر في هذه الطليعة خصائص أهمها:

١- الاستعداد الانضباطي بمنهج الإسلام ومنهج العمل الإسلامي.
٢- الاستعداد الإبداعي في العطاء والإنتاج والعمل والتفكير.
٣- الاستعداد الجهادي في مجالات البذل النفسي والحسي.

وتؤمن الجماعة بأن العمل الإسلامي يجب أن يكون عالمياً، ولا يجوز بحال أن يبقى صيحات تعلو وتخفت هنا وهناك. وعالمية العمل الإسلامي "فريضة شرعية، فضلاً عن كونها ضرورة حركية" وأن العالم اليوم يواجه وحدة مترابطة من المشكلات والصراعات والقوى والاتجاهات والأفكار والمذاهب، بحيث يصعب العمل والتحرك من غير ملاحظة دقيقة لكافة الظروف والجوانب والقوى الداخلية والخارجية البينة والخفية المحلية والدولية، وإلا تاه العمل الإسلامي في مهامه ومتاهات وضاعت منه الجهود في غير طائل[١٥]. كما ترى ضرورة توافق مراحل العمل مع مبدئيته، وترفض قاعدة تبرير الوسائل بالغايات. فمهمة العمل الإسلامي هي تهيئة الطاقات والإمكانات الكفيلة بإزالة حكم الطاغوت وإقامة حكم الله مكانه، وليس في تلمس الحلول لمشكلات المجتمعات الجاهلية التي تحكم بغير ما أنزل الله. فهي غير معنية مثلاً بتلمس الحلول للمشكلات التعليمية والإعلانية والغذائية والصحية والمعاشية التي خلفتها النظم الوضيعة، لأن ذلك سيؤدي بصورة حتمية إلى إبقاء هذه النظم واستمرارها. والتعرض لمثل هذه المشكلات من قريب أو بعيد إنما يرمي إلى إدانة هذه النظم وكشف زيفها وفسادها فحسب. ويبدو واضحاً أن الجماعة تعارض النظم الوضعية الفاسدة حكماً، بحكم كونها وضعية فقط، بنظام غير وضعي أي بنظام إلهي ذي منهج رباني ينفي أي عنصر وضعي. وإذا كان النظام الإلهي لا يتحقق إلا بوساطة البشر، لأنه نظام يرمي إلى صلاحهم في الحال وفلاحهم في المآل، فإن هذه المعارضة تنطلق من افتراض قيام "طليعة" فاضلة ومعصومة تقيم حكم الله في الأرض على النحو الذي يضمن تحقيق غاياته وأهدافه. وربما كانت هذه الطليعة هي الجماعة الإسلامية نفسها. ولكن ما هي أساليب العمل الإسلامي وما هي وسائله، بحسب المراحل التي يجتازها ؟

يستعرض الأستاذ فتحي يكن في كتابه "مشكلات الدعوة والداعية" تجارب العمل الإسلامي بحسب الأساليب التي اتبعتها، مبيناً مدى نجاعتها واتساقها مع أهداف العمل الإسلامي. وأبرز هذه الأساليب:

أ- أسلوب الوعظ والإرشاد:

وهو أسلوب لا يفضي، في رأيه، إلى إقامة تجمع حركي منظم على مواجهة الجاهلية وتحدياتها المتزايدة، ولا يؤدي بالتالي إلى قيام المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية. وهو أسلوب يكاد تأثيره ينحصر في المساجد ويقتصر على روادها لا يتاح له الانتشار والتأثير في دوائر المجتمع الأوسع ولا يتمكن من مواجهة الأفكار والفلسفات التي تشيع فيها بغير الموعظة العاطفية وبغير الترغيب والترهيب مما لا يؤثر في غير المتديّنين أصلاً. وهو أسلوب لا يتابع البذور حتى تنمو وتصبح غرساً ليجنيها بعد ذلك ثمراً. ويستشهد على عقم الدعوة إلى الإسلام على طريقة التبشير المسيحي، ولو طبعت ملايين النشرات التي تدعو إلى التمسك بالإسلام وتصيح بالناس أن "اتقوا الله" صباح مساء، لما كانت ذات فائدة تذكر إذ ما هي الفائدة التي تنجم عن تأكيد أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأن فوائده ومزاياه ليس لها مثيل عن طريق القلم والخطابة؟

إن حاجة العصر تتطلب إبراز هذه المزايا بصورة عملية في عالم الواقع .. إن مشاكل العالم المادية لن تحل لمجرد القول إن الإسلام يملك حلها .. إن قيمة الإسلام الذاتية لا بد أن تبرز إلى الوجود في هيئة نظام عملي مهيمن يلمس الناس آثاره ويجنون ثماره .. إننا نعيش في عالم يقوم على الصراع والكفاح، والخطابة والوعظ لن تفلح في تغيير مجراه، ولكن الكفاح الثائر وحده هو الذي يستطيع ذلك(١٦).

ب- أسلوب القوة أو الثورة المسلحة:

مع أن استشهاد الأستاذ يكن بقول المودودي يوحي بميله إلى هذا الأسلوب إلا أنه في الواقع، يقبل به ولكنه يقيده بقوله: "إن منطق العصر ومنطق المواجهة ومنطق الإسلام، وإن كان يحتم امتلاك القوة وأسبابها، ولكن بشرط أن يتحقق التوسل بها واستعمالها كجزء من استراتيجية وليس الاستراتيجية كلها"(١٧). ويستدل على ذلك بقول الشيخ حسن البنا: "... أما القوة فشعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته .. ولكن الإخوان المسلمين أعمق فكراً وأبعد نظراً من أن تستهويهم سطحية الأعمال والفكر فلا يغوصوا إلى أعماقها ولا يزنوا نتائجها وما يقصد منها وما يراد بها، فهم يعلمون أن أول درجة من درجات القوة قوة العقيدة والإيمان ويلي ذلك قوة الساعد والسلاح"(١٨).

إذن ليس للجماعة أن تلجأ إلى القوة، قوة الساعد والسلاح، وهي مفككة الأوصال مضطربة النظام أو ضعيفة العقيدة خادمة الإيمان. والإسلام الذي جعل من القوة شعاره لم يوص باستخدامها في جميع الظروف والأحوال، و لم يطلقها من دون شروط توجهها توجيهاً محدداً. كما أن القوة ليست أول العلاج بل آخره (آخر الدواء الكي).

جـ- أسلوب التثقيف وبث الأفكار (تجربة حزب التحرير):

يذكر الأستاذ يكن عدة ملاحظات نقدية لتجربة حزب التحرير، توحي جميعها بأهمية التثقيف وبث الأفكار، وضرورتها للعمل الإسلامي إلا أنه يقيدها بقيود. فلا يجوز أن يكون التثقيف أولاً وآخراً. إن اعتماد الفكر مهم ولكنه لا ينفي أهمية "التكوين الروحي والأخلاقي عن طريق التربية. كما أن مرحلة التثقيف لا تكفي لمواجهة التحدي الجاهلي دفعة واحدة، ولا تؤهل أعضاء الجماعة للصمود أمام هذا التحدي. فلا بد من مرحلة وسيطة بين التثقيف و"التفاعل" أي ضرب الأفكار والكيانات الجاهلية، هي المرحلة التي "يتسلل فيها الحزب إلى الناس ويتخذ له بينهم مواطئ أقدام وقواعد ارتكاز وحماية .. تماماً كما كانت هجرة الرسول ﷺ أشبه بعملية احتشاد ومرحلة استنفار

وقاعدة حماية قبل أن يعلن النفير وتدق ساعة الصفر"[١٩]. ولعل ما له دلالة مهمة في نقد الأستاذ يكن لتجربة حزب التحرير الذي اعتمد الفكر وأسلوب التثقيف وبث الأفكار، أن هذا الحزب اعتمد مبدأ "طلب النصرة" في عملية الوصول إلى الحكم. أي أنه كان يرى ضرورة الاستعانة بالقوة من دون أن يعمل على امتلاكها. مما يعني أن الأستاذ يكن يرى ضرورة أن تمتلك الجماعة عناصر القوة اللازمة للوصول إلى الحكم ويرفض "طلب النصرة" في قوله: "غريب منطق (طلب النصرة) هذا لدى حزب التحرير حيث أنه مرفوض بداهة .. فأما أنه مرفوض بداهة فلكونه طلباً لن يحظى يوماً بالقبول من أحد .. واعتماد الحركة على قواها الذاتية، وتمكين عناصرها الصحيحة من بعض القطاعات الاستراتيجية هو الأسلوب الأقوم والأسلم في تحقيق ما تهدف إليه". ويؤكد ما يذهب إليه برأي سيد قطب الذي يقول: "فالذين يريدون من الإسلام اليوم أن يصوغ نظريات وأن يصوغ قوالب نظام، وأن يصوغ تشريعات للحياة، بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر فعلاً تحكيم شريعة الله وحدها، ورفض كل شريعة سواها، مع تملكه للسلطة التي تفرض هذا وتنفذه. الذين يريدون من الإسلام هذا لا يدركون طبيعة هذا الدين ولا كيف يعمل في الحياة، كما يريد له الله".

د- طريق الإيمان العميق والتكوين الدقيق والعمل المتواصل:

(**تجربة حركة الإخوان المسلمين**) تبدو تجربة الإخوان المسلمين أقرب التجارب الحركية والرسالية إلى الجماعة الإسلامية لا سيما أنها تعتمد جميع الأساليب التي مر ذكرها وتضعها في سياق عملي متدرج يناسب مراحل نمو الدعوة الإسلامية وتطورها، وفي هذا الصدد يقول فتحي يكن: "حركة الإخوان المسلمين هي الحركة الممتدة عبر أكثر أقطار العالم الإسلامي وإن لم تصبح بعد حركة واحدة تخطيطاً وتنظيماً" وهي، أي وحدة الحركة الإسلامية، ما تتطلع إليه الجماعة الإسلامية وتعمل في سبيله. فحركة الإخوان المسلمين، في نظره، دعوة فكرية من حيث دعوتها إلى التزام الأفكار الإسلامية

ولفظ وترك ما عدا ذلك من أفكار وتشريعات ومبادئ وفلسفات من أجـــل تكويـــن العقلية الإسلامية. وهي دعوة تربوية من حيث أنها تدعو إلى التزام أخلاق الإسلام وآدابه وإلى تزكية النفس والسمو بها في مدارج الربانية من أجل تكوين النفســـية الإســـلامية. وهي دعوة جهادية من حيث أنها تدعو إلى الإعداد الجهادي بكافة وسائله وأســـبابه .. حتى يكون للحق القوة التي تحميه، وحتى تتمكن الدعوة من مواجهة التحديات ومجـلوزة الملمات. وذلك وفق ما أشار إليه "الإمام الشهيد" حسن البنا في قوله: "القـــوة أضمـــن طريق لإحقاق الحق، وما أجمل أن تسير القوة والحق جنباً إلى جنب. فـــهذا الجـــهاد في سبيل نشر الدعوة الإسلامية، فضلاً عن الاحتفاظ بمقدسات الإسلام، فريضـــة أخـــرى فرضها الله على المسلمين كما فرض عليهم الصوم والصلاة والحج والزكاة وفعل الخـــير وترك الشر، وألزمهم إياها وندبهم إليها، و لم يعذر في ذلك أحداً"(٢٠).

وإنه مما يلفت النظر سعة أفق الجماعة الإسلامية، من خلال فكر منظرِّها الأســتاذ فتحي يكن، الذي تتجاور فيه، فضلاً عن الأصول الإسلامية وتراث الســـلف، أفكـــار ورؤى كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وحسن البنا وسيد قطب وأبي الأعلـــى المودودي .. سواء ما تعلق منها بالعقيدة والفكر أم ما تعلق بالعمل، إضافـــة إلى تأثـــير الجماعة بمفاهيم "الحزب" الحديثة ومفاهيم الثورة كذلك، وهي مفاهيم مباطنة للمفـــاهيم "الإسلامية" في هذا المجال. وأكثر ما يلفت النظر سكوت الجماعة، وسكوت السيد يكن عن الفروق النوعية المهمة بين فكر محمد عبده ودعوته وفكر سيد قطب ودعوته. وهـــي فروق تعينها مقولة التفاصيل عند سيد قطب ومدرسته وتقابلها بالطبع مقولة التواصـــل عند محمد عبده ومدرسته. وتعينها كذلك الدعوة إلى إصلاح المجتمع والدولة وإصـــلاح حال المسلمين ومآلهم عند محمد عبده أو جمال الدين الأفغاني، ومدرسته، والقول بكفـــر الدولة وجاهلية المجتمع والطعن بإسلام المسلمين. وليس نقد تأخر وعيهم وتعارضه مـــع واقعهم وراهن حياتهم، ومع إيقاع العصر الحديث ومنطق التاريخ وفكرة النمو والتقـدم. تجاوز هذه الأفكار والرؤى يجعل من فكر الجماعة وبنيتها بالتالي، نسقاً متعدد المرجعيات

ينطوي على إمكانات عملية (حركية) متعارضة يحتاج كل منها إلى تسويغ تيولوجي لا يخلو من التعسف سواء في تفسير النصوص على نحو يخرجها من سياقها التاريخي أم في تفسير التاريخ واستنكاره مغزى الأحداث. وفي هذا تكمن أهم معوقات وحدة الحركة الإسلامية تخطيطاً وتنظيماً. ولعل هذا الطيف "الإسلامي" الواسع وهذا التعدد في عنصر تكوينه يتيح للجماعة هامشاً واسعاً للمناورة ويسوّغ الممارسة البراغماتية مع تغير الظروف. وسيبدو ذلك واضحاً في رؤية الجماعة للعمل في "الساحة" اللبنانية.

طبيعة العمل الإسلامي في لبنان وأساليبه ووسائله

بعد إيضاح موقفها من المبدئية والمرحلية، والتشديد على ضرورة اتساقهما أولاً وتناسب الأساليب والوسائل معهما. تطرح الجماعة كيفية تطبيق ذلك في لبنان انطلاقاً من الواقع "الحقائق" التالية:

آ- "التعددية الحضارية والانتماءات الحزبية والطائفية ليست أرضاً صالحة لقيام حكم عقائدي سواء كان إسلامياً أم نصرانياً أم يسارياً".

ب- "الواقع اللبناني، ببنيته البشرية والاقتصادية ليس صالحاً لقيام دولة، فكيف إذا كانت عقائدية ؟".

جـ- "العمل الإسلامي في لبنان له خصوصية، بمعنى أن الساحة اللبنانية لا تصلح لتحقيق الهدف الرئيسي من العمل الإسلامي، قيام دولة إسلامية".

لذلك فإن العمل المرحلي للعمل الإسلامي في لبنان يجب أن يركز على ما يلي:

أ - بقاء وحدة لبنان، وعدم السماح بتجزئته وقيام دويلات عنصرية وطائفية.

ب- تحقيق التوازن في كيان الدولة، وصيانة الحياة اللبنانية من عوامل الانحراف الخلقي والتخريب الفكري كي يساعد على استنقاذ الأجيال من براثن التغريب والإلحاد.

جـ- الإفادة من وجود مشاكل اجتماعية مستعصية كأدلة وشواهد حية على إخفاق وفشل الأنظمة الوضعية، وأن يركز من خلالها على أن الحل الجذري هو بالعودة إلى الإسلام".

وقد ترجمت الجماعة تصورها هذا في مقولة المشاركة في الحكم، وتميز، على لسان منظرها، فتحي يكن، بين مشاركة المسلمين في الحكم ومشاركة الإسلام فيه، وترى الجماعة أن فيهما أصولاً ومقتضيات وبالتالي أحكاماً واجتهادات. "صحيح أن الحكم بما أنزل الله تعالى هو أمر اعتقادي بالنسبة للمسلمين لا يجوز التهاون فيه، أو تعديله أو تغييره، وصحيح أيضاً أنه ليس مطلوباً من الشريعة الإسلامية ومن المسلمين أن يتلمسوا الحلول للنظم الوضعية في حين يقضي الواجب تعريتها وإظهار فشلها، لكن الصحيح أيضاً أن الإسلام لا يفرض على المسلمين أن يظلوا في أنظمة الكفر مظلومين مسحوقين إن استطاعوا أن يرفعوا الظلم ؟ أو بعضه عنهم، طالما أنه لم تقم (الدولة) التي إليها يهاجرون وبها يحتمون، كما أنه لا يفرض عليهم أن يظلوا مستضعفين إن كان بإمكانهم أن يتلمسوا أسباب القوة والمنعة بل إن الإسلام يفرض عليهم أن يعدوا ما وسعهم الإعداد، وأن يحتلوا في الواقع الجاهلي من مراكز القوى ما استطاعوا"(٢١). ولا بد أن يعجب المرء من هذا التمييز بين مشاركة المسلمين ومشاركة الإسلام كان أو يمكن أن يكون من غير المسلمين .

الحركة الإسلامية العالمية الواحدة

تدعو الجماعة الإسلامية إلى حركة إسلامية واحدة لتدارك ما آلت إليه حركة الإخوان المسلمين من ضعف جراء المحن التي تعرضت لها منذ اغتيال مؤسسها الشيخ حسن البنا. والجماعة التي كانت ولا تزال ترى في جماعة الإخوان المسلمين الحركة الوحيدة التي لها حضور في العالم الإسلامي، تدعو، على الأرجح إلى إعادة إنتاجها وفق الظروف الجديدة التي آلت إليها الدول الإسلامية عامة والعربية منها خاصة.

ويرى الأستاذ يكن أن "الحركات الإسلامية المعاصرة، وإن لم تتمكن حتى اليوم من تحقيق الهدف الأساسي من وجودها وهو إقامة الدولة الإسلامية، واستئناف الحياة الإسلامية، إلا أنها خلفت وراءها ثورة (الأرجح أنها ثروة) كبيرة من التجارب في نطاق العمل والتحضير لتحقيق هذا الهدف، كما أنها تركت ميراثاً فكرياً ضخماً مما يمهد السبيل أمام نشأة حركة إسلامية عالمية واحدة تكون في مستوى المواجهة مع جاهلية القرن العشرين"[٢٢]. ويصف هذه الحركة العالمية الواحدة بأنها حركة "انقلابية" تملك وعياً ومنهجاً وكفاية تمكنها من وضع استراتيجية انقلابية تبلغ بها درجة التنفيذ العملي لأهدافها ومبادئها، وتحرص على أن تتولى هي بنفسها تحقيق منهجها في الحكم. هذا أولاً، وتتصف ثانياً باللامركزية وتجاوز الانتماء القطري المصطنع، وتتصف ثالثاً بالفكرية، أي أن تعتمد الفكر وليس العاطفة أساساً لانطلاقها لأنها "دعوة الحجة والدليل ودعوة العقل والمنطق". وتتصف رابعاً بالعلمية، للاستفادة من جميع التجارب العلمية التي أنتجتها الحضارة الإنسانية ومن كل ما تفتقت عنه عقول البشر في شتى الحقول والميادين، ومن ذلك النظريات الحديثة في حقل التنظيم والإعلام وفي حقل العمل الشعبي والطلابي والسياسي .. إلخ. وتتصف أخيراً بالربانية سبيلاً لتكوين أفرادها وطلائع صفها وذلك بطريق التربية التي تتخذ الإسلام وحده مقياساً ومعياراً لإشباع الميول والنوازع ولدوافع الخير والشر ولحدود الحلال والحرام[٢٣].

التنظيم والقيادة

تولي الجماعة الإسلامية مسألة التنظيم أهمية خاصة، وترى أن التنظيم من أقوى عوامل نجاح الحركات. ويعتقد فتحي يكن أن الدعوة الإسلامية تشكو فقراً في التنظيم وأن عنايتها بتهيئة دعاة موجهين وخطباء مرشدين تفوق عنايتها بتكوين قادة منظمين. وتقترن لدى الجماعة مسألة التنظيم بمسألة القيادة، بل تكاد الثانية تطغى على الأولى.

والقيادة عندها "فن معاملة الطبيعة البشرية والتأثير في السلوك البشري وتوجيهه نحو هدف معين بطريقة تضمن بها طاعته وثقته واحترامه"[٢٤]. ويتوقف نجاح القائد على ما يتمتع به من مزايا وخصائص أهمها "الصفاء النفسي والعبق الروحي" والصحة البدنية والقوة الجسدية والقدرات العقلية والفكرية. والصفات اللازمة للقيادة هي معرفة الدعوة ومعرفة النفس والرعاية الساهرة والقدوة الحسنة والنظر الثاقب والإرادة القوية والتفاؤل والجاذبية الفطرية. ويقوم مفهوم التنظيم على مبدأ الطاعة الذي يستمد قوته ومداه من أصول الدين العقيدية والتشريعية " فطاعة الأخ المسلم للقيادة تؤكد امتثاله لأمر الله.. فالقيادة في الإسلام هي السلطة التنفيذية التي تتولى تطبيق أحكام الإسلام أو تسعى وتمهد لاستئناف حياة إسلامية تطبق فيها هذه الأحكام، كما هو شأن الحركة الإسلامية في المرحلة الحاضرة، وهذا بدون شك أمر من أمور الله وبذلك تصبح طاعة الأخ المسلم لها طاعة الله وعصيانها عصيان الله"[٢٥]. وعلى الأخ المسلم أن يعد نفسه لامتثال وطاعة القيادة، كائناً من كان القائد ما دامت قيادته شرعية "فليس من خصائص الطاعة في الإسلام أن تكون لشخص دون شخص كما ينبغي ألا تخضع للأهواء والأذواق الشخصية" والطاعة واجبة على المسلم بالحق وقد أحله الإسلام من ذلك في غيره. وفق الحديث الشريف "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة". والركن الثاني في التنظيم هو المسؤولية الخاصة والعامة. والشعور الذاتي بالمسؤولية هو أساس التكليف الحركي (الركن الثالث في التنظيم) "فالعناصر التي لا يحركها الإحساس الفطري الذاتي والهتاف العلوي الرباني لا يمكن أن يؤثر فيها التكليف الحركي. والتكليف الحركي" هنا مفهوم مرادف لمفهوم الالتزام في الأحزاب العلمانية.

ويقوم البناء التنظيمي أو الهيكل التنظيمي على مبدأ الأسر (ج أسرة) المعمول به لدى جماعة الإخوان المسلمين. والأسر هي المنظمات القاعدية وللجماعة. وتعقد الجماعة مؤتمراً كل سنتين وتجري انتخابات على مستوى القاعدة والقيادة. ولديها

مجلس شورى يختار المجلس التشريعي الذي يؤلف هيئته التنفيذية ومن ضمنها الأمين العام. وقد شغل الأستاذ فتحي يكن منصب الأمين العام مدة طويلة استمرت حتى انتخابه عضواً في البرلمان اللبناني (مجلس النواب) وقد آثر بعد ذلك التفرغ لقيادة الجماعة في الندوة النيابية وخلفه في منصب الأمين العام الشيخ فيصل مولوي. ونائبه هو الدكتور علي الشيخ عمار أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية. وهو أيضاً رئيس المكتب السياسي، وكان قبل ذلك مسؤولاً سياسياً في صيدا منذ عام ١٩٨٥، ومسؤولاً على مستوى الجنوب بدءاً من عام ١٩٨٦. وتنبثق عن المؤتمر قيادة مركزية تأخذ على عاتقها مهمة تنظيم المؤتمرات المحلية واختيار قيادات المناطق. ويفترض أن تكون الجماعة قد عقدت ١٦ مؤتمراً حتى اليوم. ولم تشهد الجماعة، بحسب تصريح الدكتور -علي عمار- أي انشقاق في صفوفها وإن تكن بعض الشخصيات القيادية قد غادرت صفوفها كالشيخ سعيد شعبان والشيخ ماهر حمود. وقد أسس الأول حركة التوحيد الإسلامي وسمي أميرها. وقد تنوعت مجالات عمل الجماعة في لبنان. ففي النطاق الداخلي تهتم الجماعة بتربية أعضائها وفق منهج خاص متكامل الاهتمامات والجوانب، وذلك عن طريق جهاز يسمى "قسم الأسر". وفي النطاق الطلابي اعتمدت الجماعة العمل تحت اسم "رابطة الطلاب المسلمين". وفي نطاق الدعوة تقوم بنشر الفكر الإسلامي عن طريق الحلقات والمحاضرات والاحتفالات والنشرات. ولديها قسم خاص أو جهاز خاص لهذا النشاط هو "قسم نشر الدعوة". وفي المجال السياسي تعمل الجماعة خلف واجهات عامة كالمجتمع الإسلامي والتجمع الإسلامي وتجمع الهيئات الإسلامية وكان للجماعة تجربة في العمل العسكري على مدى عامين كاملين ١٩٧٥-١٩٧٦ في أثناء الحرب الأهلية اللبنانية. وفي النطاق التعليمي تبنت الجماعة فكرة إنشاء معاهد تعليمية وتربوية تساعد على إنشاء الجيل المسلم. وقد أسست لهذه الغاية مدارس الإيمان الإسلامية[٢٦].

مواقفها السياسية

شاركت الجماعة، عام ١٩٥٨ في "الثورة اللبنانية" التي انطلقت في التاسع من أيار من ذلك العام، من مدينة طرابلس، إثر مظاهرات شعبية ضد سياسة الارتماء في أحضان الغرب وضد مشروع إيزنهاور وضد التجديد لولاية رئيس الجمهورية كميل شمعون. فأنشأت الجماعة مكاتب للتطوع في مدينة طرابلس لتدريب الشعب على القتال لصد كل اعتداء على الوطن والمواطن. وفي اليوم الرابع لقيام الثورة أنشأت الجماعة إذاعة خاصة أسمتها "إذاعة صوت لبنان الحر" كانت تبث الأخبار والتعليقات السياسية، وخصصت ركناً خاصاً للجزائر وآخر لفلسطين وثالثاً للمرأة. ولدى رسوِّ الأسطول السادس الأمريكي على السواحل اللبنانية استحدثت الإذاعة برنامجاً خاصاً باللغة الإنكليزية موجهاً ضد الاحتلال الأمريكي للأراضي اللبنانية وللمياه الإقليمية. وظلت الإذاعة تعمل حتى ٢٦ أيلول ١٩٥٨.

ويذكر للجماعة تأييدها للوحدة العربية بين سورية ومصر، وقد رأت في الوحدة العربية طريقاً إلى الوحدة الإسلامية. ذلك على الرغم من تعاطفها مع جماعة الإخوان المسلمين في مصر التي اتخذت موقفاً معارضاً وعدائياً من النظام الناصري. وقد أقامت الجماعة عدة مهرجانات تأييداً للوحدة العربية وأصدرت مجموعة من البيانات. وساندت الجماعة كذلك الثورة الجزائرية على الاستعمار الفرنسي ومحضتها تأييدها، ونددت بالاستعمار الفرنسي في المهرجانات والندوات والبيانات. وكانت قبل ذلك قد قامت بحملة تعبئة واسعة في المساجد تأييداً لمصر التي تعرضت لعدوان ثلاثي بريطاني فرنسي إسرائيلي عام ١٩٥٦. وتعرضت إثر ذلك لحملة اعتقالات طالت عدداً من أعضائها غير أن مدة اعتقالهم لم تطل. وأيدت الجماعة كذلك ثورة الرابع عشر من تموز ١٩٥٨ في العراق، الثورة التي أطاحت بحكم نوري السعيد المرتبط بالأحلاف الغربية. إلا أنها

عارضت حكم عبد الكريم قاسم الذي رأت فيه اتجاهاً شيوعياً معادياً للإسلام، لا سيما بعد أن تعرضت الجماعات الإسلامية في العراق للقمع والاضطهاد .

في هذا السياق نفسه يندرج موقف الجماعة من قضية فلسطين، فالجماعة ترى أن قضية فلسطين قضية إسلامية مركزية، فأرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم الدين، وتحريرها من الاحتلال الصهيوني فرض عين على كل مسلم ومسلمة. وقد رفضت الجماعة ولا تزال ترفض مشاريع التسوية والصلح مع العدو الإسرائيلي وترفض كذلك الاعتراف بشرعية هذا الدخيل الذي سانده ولا يزال يسانده الاستعمار الغربي ولا سيما الولايات المتحدة الأمريكية. وهي تقول بالجهاد سبيلاً لتحرير فلسطين فالإسلام سوّغ الجهاد والقتال في أربعة أمور وجعلها من دواعي الحرب أولها حماية الدين والنفس والوطن والمال والعرض وكل ما له حرمة عند الإنسان المسلم. وثانيها حماية الأقليات المسلمة، وثالثها قتال أهل الردة والبغي والحرابة. ورابعها قتال ناقضي العهد. وفلسطين تقع ضمن هذه المسوغات كلها. "إن فلسطين دار إسلام اغتصبها اليهود، وإخراجهم منها فرض على كل مسلم ومسلمة حتى يتم تحريرها وكذلك باقي ديار المسلمين. وكل الاتفاقات والمعاهدات .. لن تكون إلا حبراً على ورق عندما يأذن الله تعالى بالفرج. فليس ما حصل في فلسطين إلا تمحيصاً لجهود المسلمين وعقاباً لهم على ما اقترفته أيديهم من إثم وابتعاد عن أسباب المنعة والقوة وركون إلى الدعة والترف ثم مآلهم إلى الكهولة والعجز .."[٢٧]. ولا ترى الجماعة الإسلامية من حل عادل ونهائي لهذه القضية سوى الحل الإسلامي ذلك لأن "الحرب التي يشنها اليهود على بلاد الإسلام هي حرب دينية، والمواجهة العربية، وبما فيها العمليات الفدائية، ليست إلا هواية واحترافاً وليس بمقدور الهاوي والمحترف أن يثبت في حرب مصيرية تخوضها إسرائيل ومن ورائها اليهودية العالمية بكل شراسة وتصميم، بروح التعصب .. لبعث مملكة يهوذا وإقامة هيكل سليمان، حرب تنظيم كيانها الديني ماضياً وحاضراً"[٢٨]. ويقرر فتحي يكن أن القضية الفلسطينية "لا يمكن أن تأخذ حجمها

الطبيعي إلا أن يكون لها محتوى عقائدي يملك أن يحول الأمة إلى جيش تحرير وأن يحول البلاد كل البلاد إلى معسكر كبير، وبالتالي يملك أن ينقل القضية الفلسطينية من الإطار الوطني والقومي، وحتى العربي، إلى الإطار الإسلامي الكبير ويجعل الحرب مع إسرائيل حرباً مقدسة تفرضها العقيدة ويمليها الدين"[٢٩].

موقف الجماعة من الأوضاع اللبنانية

على الرغم من مبدأ المفاصلة الذي قال به سيد قطب وتبناه الجماعة نظرياً، إلا أنها تنهج في لبنان نهجاً براغماتياً، على المشاركة/ المفاصلة أو المشاركة من موقع المعارضة فالمشاركة في نظرها هي "حكم الضرورة لأن المسلمين ليسوا مخيرين بين دولة الجاهلية ودولة الإسلام إنما خيارهم بين الزوال، وهذا مقصد عدوهم، أو البقاء، وعليهم أن يجهدوا أنفسهم كي يستمروا، فالوجود أولى من العدم"[٣٠]. فالجماعة تشارك في الحياة السياسية اللبنانية وهي تعلن أن الإسلام منهج حياة يرفض أن يكون له شريك في حكم الحياة لأن فيه من الكفاية والذاتية والخصائص ما يجعله غنياً في ذاته مستغنياً عن سواه، وهو لا يستسيغ التعايش مع الجاهلية، فضلاً عن مشاركة أنظمتها ومناهجها، فهو إما أن يحكم ويكون الحكم له وحده في كل جوانب الحياة أو يبقى في صراع مع الجاهلية حتى تتحقق له السيادة والحاكمية والقوامة الكاملة على الحياة[٣١]. هذا المنطق المزدوج لدى الجماعة نتاج آليات السياسة اللبنانية القائمة على التقاسم الديني والمذهبي، وهو الذي يدفع بكل فريق إلى طرح رؤيته الخاصة لما ينبغي أن يكون عليه الحكم، بل لما ينبغي أن يكون عليه الوطن، لذلك كانت الطائفية ولا تزال آفة السياسة اللبنانية. وتلفت النظر دعوة مختلف الأطراف اللبنانية، ومنها الجماعة الإسلامية، إلى إلغاء الطائفية السياسية، في حين تتشبث كل منها بالبنى الطائفية في المجتمع. فالجماعة الإسلامية، على الرغم من وعيها الواقعي للبنية الاجتماعية السياسية في لبنان لا ترى من حل جذري لمشكلاته سوى الحل الإسلامي، إن علاج الوضع اللبناني في نظرها هو في "صلاح

الضمير والقانون وبتجانس موجهات الضمير والقانون بحيث يكون الأصل الاعتقـــادي لكليهما واحد، فلا صلاح لضمير بدون قانون ولا لقانون بدون ضمير ولا لكليهما معـاً ما لم تحكمهما نظرية اعتقادية تعليماتها أصلية، سماتها الربانية والكلية والمرونة"(٣٢).

لقد كانت المطالب الإسلامية قبل انفجار الحرب الأهلية اللبنانية تتخلص بما يلي :

١- تعديل الدستور اللبناني لتحديد هوية النظام، وتحميل المسؤولية الكاملة لمن يتمتـــع بالصلاحية سواء كان رئيس الجمهورية أم رئيس الحكومة.

٢- إلغاء الطائفية السياسية من جميع أجهزة الدولة ابتداء من رئاسة الجمهورية إلى مجلس الوزراء ومجلس النواب وجميع وظائف الدولة واعتبار جميع اللبنانيين متساوين فعلاً في الحقوق والواجبات.

٣- إقرار مراسيم تجنيس المكتومين وبخاصة عرب وادي خالد.

٤- تعديل قانون الجنسية.

٥- في حال الإصرار على إبقاء الوجه الطائفي، فإن المسلمين يصرون علـــى العدالـة الطائفية.

وهذا لا يكون إلا بإجراء إحصاء جديد يتبعه ميثاق جديد تعطـى فيـه كـل طائفة ما يوازي عددها، ويشعر فيه الجميع بالعدل والمساواة ويقوم التوازن في جميــع أجهزة الدولة المدنية والعسكرية . إن كل من له اطلاع على الوضــع اللبنـاني عـام ١٩٧٥ يدرك جيداً أن هذه المطالب وما يماثلها، هي نوع من إعلان حـــرب، علــى الأقلية المارونية ذات الامتيازات السياسية. يؤكد ما نذهب إليــه أن معظــم الذيــن يطالبون بإلغاء الطائفية السياسية مما يعني واقعياً علمنة الدولة، هم من الذين يكفــرون العلمانية والعلمانيين. لذلك كان هذا المطلب "الشعار" من المطــالب أو الشــعارات التفجيرية. استناداً إلى اختلال التوازن العددي بـين الأديــان والمذاهــب في لبنــان. وكذلك المطالبة بميثاق جديد غير ميثاق ١٩٤٣. حتى الديمقراطية تواجه في لبنان هــذا المأزق ذاته إذ يريدها بعضهم "توافقية" طوائفية ويريدها الآخرون عددية لذلك نــرى

الأستاذ فتحي يكن يحصي في كتابه "المسألة اللبنانية من منظور إسلامي" سبع عشرة طائفة تؤلف في اختلافها وتحاجزها المجتمع اللبناني. ويظهر في إحصائه الاختلال العددي فيما بينها ففي حين تعد الطائفة السنية ٦٩٠ ألف نسمة والطائفة الشيعية ٩٨٠ ألف نسمة والطائفة الدرزية ٣٤٨ ألف نسمة، تعد الطائفة المارونية ٤٦٩ ألف نسمة وتليها طائفة الروم الأرثوذكس ٢٣٠ ألف نسمة، والروم الكاثوليك ٢١٣ ألف نسمة. ويبدو أن مسألة الإحصاء ذاتها باتت مسألة سياسية خلافية. لأن حساباً بسيطاً لتعداد الأنفس يشير إلى رجحان كفة الطوائف الإسلامية. وهو ما تستند عليه المواقف السياسية للحركات الإسلامية. على أساس هذه المطالب خاضت الجماعة الإسلامية غمار الحرب الأهلية التي دمرت المجتمع والدولة واستقدمت الغزو الإسرائيلي عام ١٩٨٢ ثم انتهت إلى صيغة الطائف. وفي ضوء هذه الصيغة أقرت الجماعة مبدأ المشاركة في الانتخابات النيابية والمعارضة من داخل المجلس النيابي في سبيل تحسين مواقعها في المعادلة السياسية المحلية، وهي ترفع في هذا الإطار شعار التعددية "التناسقية، التعاونية، لا التصارعية والتصادمية. تعددية تحافظ بمقتضاها كل مجموعة على خصوصياتها دون إرغام". وعلى أساس القول بالتعددية وبإلغاء "الطائفية السياسية، لا ترى الجماعة من إمكانية واقعية لإقامة دولة إسلامية في لبنان" ولكنها تتطلع إلى قيام مثل هذه الدولة في بلدان إسلامية أخرى أولاً. ويرى السيد فتحي يكن أن "الحركة الإسلامية، حتى هذه اللحظة، لا تتعامل مع الواقع المعاشي القطري والإقليمي والدولي من خلال منهجية متطورة تتطور مع تطور الظروف والعصر .. فالخطاب الإسلامي لا يزال حتى هذه اللحظة خطاباً يحاكي الخمسينات والستينات، حتى التربية والمنهج لا تزال مختلفة عن محاكاة العصر، وعن إيجاد الشخصية التي يمكن أن تقوم بالأداء الإسلامي في التسعينات .. فلكل عصر عقله وظروفه والقاعدة النبوية تقضي بمخاطبة الناس على قدر عقولهم. ولكل بيئة اجتماعية كذلك ظروفها التي ينبغي أن يتكيف الخطاب معها.

موقف الجماعة من المؤسسات الإسلامية والأحزاب السياسية

أولت الجماعة الإسلامية المؤسسات الإسلامية الرسمية عناية خاصة كالمجلس الشرعي الإسلامي الأعلى، ودوائر الأوقاف الإسلامية. ففي عام ١٩٦١ رشحت ثلاثة من أعضائها لعضوية مجلس الأوقاف بطرابلس، وهم المحامي محمد ضناوي والمهندس عصمت عويضة والمهندس عبد الفتاح زيادة. وذلك وفق منهج إصلاحي نشر على الملأ في ذلك الحين. وفي عام ١٩٦٧ رشحت اثنين من أعضائها لعضوية المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى، هما الشيخ سعيد شعبان والمحامي محمد علي ضناوي ثم تكرر ذلك عام ١٩٧١ ففاز محمد علي ضناوي بعضوية المجلس، وبعدها فاز المهندس عبد الله بابتي.

وفي مطالع السبعينات أنشأت الجماعة "رابطة الطلاب المسلمين" واجهة للعمل الطلابي الإسلامي. وكان للرابطة ولا يزال نشاط ملموس في نطاق العمل الطلابي في المدارس والجامعات. وأقامت عدداً من معارض الكتب الإسلامية في بيروت وطرابلس وصيدا. وفي عام ١٩٨٠ خاضت الرابطة بالاشتراك مع القوى الإسلامية الأخرى انتخابات اتحاد الطلاب في جامعة بيروت العربية ونالت سبعة مقاعد. وعلى صعيد الهيئات الشعبية أسهمت الجماعة بتأسيس "المجتمع الإسلامي" الذي انبثق عن المؤتمر الذي عقد في بهو المسجد المنصوري الكبير في ٢٥ تشرين الأول عام ١٩٧٢. وفي تأسيس " التجمع الإسلامي" في الشمال الذي قام بدور ملموس في تحريك القوى والفعاليات الرسمية والشعبية في جميع المناطق اللبنانية وفي نشأة "اللجنة التنفيذية للهيئات الإسلامية" في بيروت. أما على صعيد علاقتها بالحركات الإسلامية فإن الجماعة تدعو إلى وحدة هذه الحركات جميعاً وترى أن تفرُّق هذه الحركات من أخطر الظواهر على مصير المشروع الإسلامي سواء في القطر الواحد أم الإقليم الواحد أم على الصعيد العالمي ومع ذلك اختارت الجماعة ألا تكون عضواً في التنظيم الإسلامي العالمي نظراً لخصوصية

الوضع اللبناني، على الرغم من وحدة الفكر والطموحات. وتحرص على جعل علاقتها بجميع الحركات الإسلامية غير عضوية. أما الحركات الإسلامية في لبنان، فإن علاقة الجماعة مع "حزب الله" جيدة والتنسيق معه دائم ومتكامل في ميادين عدة أبرزها مقاومة الاحتلال والتصدي لعدد من القضايا الداخلية، حسب تصريح رئيس المكتب السياسي الدكتور علي شيخ عمار. وذلك بخلاف علاقتها مع "جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية" (الأحباش). التي تناوئ معظم الحركات الإسلامية في لبنان.

الشورى و الديمقراطية

تعتبر الشورى في فكر الجماعة الإسلامية "من أهم المرتكزات التي يقوم عليها الحكم في الإسلام" ويرى الأستاذ فتحي يكن أن كثيراً من الباحثين والكتاب أساؤوا إلى مفهوم الشورى قديماً وحديثاً، بقصد أو بغير قصد، حين خرجوا به عن التصور الأصيل المتوافق مع روح الدين وأصول التشريع، فأعطوه مفهوماً كمفهوم الديمقراطية مما يعتبر، في رأيه، انحداراً بالفكر الإسلامي وانحرافاً عن حقيقة معنى الشورى في النظام الإسلامي. ذلك لأن الديمقراطية تعني حاكمية الشعب. فهي تجعل من الشعب مصدر السلطات ومشرِّع القوانين والدساتير عن طريق ممثليه. وهذا يتعارض مع مفهوم حاكمية الله. ووفق هذا المفهوم الأخير، لا تعدو الشورى أن تكون "استطلاع رأي فرد أو فريق من الناس في تفسير حكم شرعي أو فهمه أو اجتهاد في أمر من الأمور في ضوء التشريع الإسلامي وفي حدود أصوله وقواعده"(٣٣).

الشعب في النظم الديمقراطية هو الذي يحكم نفسه بنظام يصنعه بنفسه .. أما في الإسلام فإن الشعب يحكم بنظام (منزل) لا يملك تعديله أو تبديله كائنة ما كانت الظروف والأحوال. النظام الديمقراطي يجعل الأكثرية صاحبة الصلاحية في نقض الأمور وإبرامها، بصرف النظر عن أخطائها وصوابها، بينما تتقيد الشورى بمبدأ شرعية المقررات والتصرفات دونما كثرة المؤيدين لها أو قلتهم. "فالكيف في الشورى الإسلامية هو الذي

تستهدفه المشورة وتتقيد به للوصول إلى الأسلم والأقوم ولو كان لفرد واحد في الجماعة كلها". "إن الشورى من حيث المبدأ سمة من سمات النظام الإسلامي ووجوبها وفرضيتها قرآنية ونبوية وتاريخية". وفي التطبيق العملي، يرتبط مبدأ الشورى أو مفهوم الشورى بمبدأ القيادة أو مفهوم القيادة في الإسلام. "والحقيقة التي لا لبس فيها هي أن القائد في النظام الإسلامي هو صاحب الصلاحية في تدبير شؤون الأمة وتصريف أمورها وهو، وإن كان ملزماً بالاستشارة واستطلاع آراء أهل الحل والعقد في الأمة، إلا أنه ليس ملزماً باتباع رأي الأكثرية في كافة الشؤون والأحوال. وليس مفهوم الفردية في قيادة الإسلام كمفهوم الفردية في النظم الديكتاتورية فالقائد، وإن كان يمارس صلاحياته كفرد، غير أنه مقيد بتشريع ليس له أن يتقدم عليه أو يتأخر عنه .. إن مركز القائد في الإسلام هو مركز النائب عن الأمة لا المتسلط عليها، والمنفذ لأمر الله لا المستبد بها. فهو الذي ينوب عن الأمة في الحكم وفي تنفيذ شرع الله، بل هو الذي يضع الأحكام الشرعية موضع التنفيذ، بل ويجعلها قانوناً. لذلك تجب طاعته ما تقيد بالشرع والتزم حدوده(٣٤).

ويجدر التنويه بموقف الجماعة الإسلامية في لبنان من الحركات الإسلامية التي تمارس العنف أسلوباً وحيداً في العمل الحركي. فهي ترى أن أمراض الحركة الإسلامية تكمن في داخلها أكثر مما تكمن في خارجها. ولعل النقد الذي وجهه السيد فتحي يكن للحركة الإسلامية في كتابه "مشكلات الدعوة والداعية" لا يزال صحيحاً فهو يرى أن الأساليب التي اعتمدها الاتجاه الإسلامي طوال السنوات الماضية كانت تفتقر دائماً إلى الكشف والتطوير لتكون في مستوى القضية الإسلامية وفي مستوى الأحداث والظروف التي تحيط بها. ثم إن ملاحظة الفوارق الطبيعية المتعددة بين قطر وقطر وبيئة وأخرى مهم جداً في عملية التطوير هذه. وإذا كان الاتجاه الإسلامي بحاجة إلى تطوير أساليبه ومناهجه، فإنه أحوج ما يكون كذلك إلى ملاحظة قيمة التخطيط وأثره في بلوغ القضية الإسلامية والحركية الإسلامية أهدافها وغاياتها.

وإذا عنينا بالتخطيط والتنظيم نظرية الحركة الإسلامية وأسلوبها في تغيير واقع إنساني قائم بآخر منشود، بكل ما يقتضيه ذلك من فهم شامل ودقيق للوضع القائم وتقدير واع للقوى والاتجاهات التي تعيش فيه .. ثم من تصور عميق للواقع الإسلامي المنشود ومدى ما يحتاجه من كفايات وإمكانات فإنما نريد بذلك أن نشير إلى أن الإخفاق الذي يمنى به الاتجاه الإسلامي والنكسات التي كانت تصاب بها الحركة الإسلامية، ناجم بصورة خاصة عن التخبط في طرائق العمل وإهمال جانب التخطيط .. كما أن السطحية في تحديد الأهداف ووضع التصاميم وتقدير الأبعاد هي إحدى العلل التي ينبغي معالجتها[٣٥].

الهوامش

[1] فتحي يكن، من رسالة بعث لها إلى الباحث رداً على بعض الأسئلة، منها دور الفضيل الورتلاني في تأسيس جماعة عباد الرحمن .

[2] الموسوعة الحركية بإشراف فتحي يكن ص ٢٤١ .

(*) يشار هنا على سبيل المثال إلى انشقاق الحزب الشيوعي السوري اللبناني إلى حزبين أحدهما سوري والآخر لبناني وانشقاق حزب البعث الاشتراكي على أحزاب قطرية متنابذة أحياناً .

[3] د. علي لاغا، فتحي يكن "رائد الحركة الإسلامية المعاصرة في لبنان" مؤسسة الرسالة، بيروت ص ٢٥-٢٦.

[4] عن المصدر السابق ص٢٣ .

[5] المصدر السابق ص ٢٣ .

[6] الموسوعة الحركية - مصدر سابق ص ٢٤٢.

[7] الموسوعة الحركية ص ٢٤٢ .

[8] الموسوعة الحركية - مصدر سابق ص ٢٤٣.

[9] سيد قطب - معالم في الطريق - بلا ناشر ١٩٦٨ - ص ٨ .

[10] سيد قطب ص ٥١ .

[11] سيد قطب ص ١٢٣ - ١٢٤ .

[12] علي لاغا - فتحي يكن - مصدر سابق ص ٥٦ - ٧٠ .

[13] المصدر نفسه - ص ٧١ عن فتحي يكن - ماذا يعني انتمائي إلى الإسلام ص ١٢٠ -١٢١ .

[14] الموسوعة الحركية - مصدر سابق ص ٢٤٣ .

[15] الموسوعة الحركية - مصدر سابق ص ٢٤٤ .

[16] المودودي -ت رسالة داء المسلمين ودواؤهم - ص ١٥ -ت عن فتحي يكن - مشكلات الدعوة والداعية - ص ٢١٨ -٢١٩

[17] فتحي يكن - مشكلات الدعوة والداعية - مصدر سابق ص ٢٢٠ .

[18] عن يكن المصدر السابق ص ٢٢١ .

[19] المصدر السابق ص ٢٢٥ .

[20] المصدر السابق ص ٢٣٠ .

[21] علي لاغا -ت فتحي يكن - مصدر سابق ص ٧٣ وما بعدها .

[22] فتحي يكن - مشكلات الدعوة والداعية - مصدر سابق ص ٢٣٢ .

[23] المصدر نفسه ص ٢٣٢ وما بعدها.

[24] المصدر نفسه ص ٧٥ .

[٢٥] المصدر السابق ص ٨٥ .

[٢٦] للموسوعة الحركية -ت مصدر سابق ص ٢٤٥ -ت٢٤٦ .

[٢٧] علي لاغا -ت فتحي يكن - مصدر سابق ص ١٨٤.

[٢٨] المصدر نفسه ص ٢٠١ - ٢٠٢.

[٢٩] المصدر السابق ص ٢٠٢ .

[٣٠] ت المصدر السابق ص ٢٤٨ .

[٣١] المصدر السابق ص ٢٤٩ .

[٣٢] المصدر السابق ص ٢٤٤ .

[٣٣] فتحي يكن -مشكلات الدعوة والداعية- مصدر سابق ص ١٧٠ وما بعدها .

[٣٤] المصدر السابق ص ١٧٣ .

[٣٥] فتحي يكن - مشكلات الدعوة والداعية ص ١١ - ١٢ .

الباب الرابع

الحركة الإسلامية في السودان
وتجربة "الجبهة الإسلامية"

اكتسب الإسلام كدين وثقافة وسياسة موقعاً متميزاً في الواقع السوداني، وقد يرجع ذلك إلى دور الدين في تحديد هوية السودان. ذلك القطر الذي يقع في هامش العروبة والإفريقية أو الإسلام وبقية أديان أفريقيا من المسيحية وحتى الإحيائيةanimism . فالسودان هامش وطرف لكل ذلك، وفي نفس الوقت يحمل إمكانية أن يكون جسراً أو معبراً بين تلك الثقافات والأديان. ولكن الدين صار عنصراً أساسياً في صراعات السودان، فالصراع بين الجنوب والشمال يراه الكثير من منظور سباق الإسلام والمسيحية في المنطقة. كما ينوس الصراع السياسي بين الأحزاب الشمالية منذ الاستقلال عام ١٩٥٦ حول مدى دينية دستور البلاد أو إسلامية الدولة. إلى حدود علمانية الدولة والدستور. وقد تزايد ارتباط الدين مباشرة بالسياسة خلال سنوات الحكم الديمقراطي، بالذات ١٩٦٥-١٩٦٩ و١٩٨٦-١٩٨٩، وجاء انقلاب ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩ الذي هندسته الجبهة الإسلامية القومية لحسم الاختيار بالقوة لصالح دولة دينية أو قائمة على تطبيق الشريعة الإسلامية. رغم أن السودان يمكن اعتباره من بين أضعف الدول العربية-الإسلامية على مستوى الإسلام المؤسسي مقارنة بمصر أو السعودية أو المغرب إلا أن الحركة الإسلامية السياسية السودانية حظيت بمكانة عالية بين الإسلاميين بسبب قدراتها التنظيمية والسياسية حتى وصلت إلى السلطة منفردة أو مشاركة في كثير من

الأحيان. وتكمن المفارقة في أن دخول الإسلام إلى السودان من البداية كان مختلفاً، فقد جاء عن طريق التجار والمتصوفة والهاربين من القمع في الحواضر الإسلامية. لذلك اندمج الإسلام في الثقافات المحلية وتكيف معها في أحيان كثيرة. وحين بدأ الفقهاء والعلماء زيارة السودان وصفوا سكانه بأنهم ليسوا مسلمين ولا غير مسلمين ! وذلك لعدم تمسكهم بأصول الدين رغم إشهارهم الإسلام. لذلك ساد الإسلام الشعبي أو ما يمكن تسميته بالإسلام السوداني، والذي يتميز بانتشار الطرق الصوفية والإيمان بالمشايخ والأولياء وكراماتهم. واستمرار هذا الوضع حتى العصر الحاضر، وهذا ما يفسر ارتكاز الحزبين السياسيين الكبيرين في السودان على طريقتين صوفيتين: فالحزب الاتحادي الديمقراطي يعتمد على طائفة الختمية، وحزب الأمة يقوم على جماهير طائفة الأنصار أي أنصار المهدي.

لا تصنف هذه الأحزاب نفسها -رغم دينيتها- ضمن الحركة الإسلامية لأن هذه الحركة في نظرها مجرد امتداد لجماعة الإخوان المسلمين سواء المصرية أو العالمية. كذلك يستبعد الإخوان المسلمون السودانيون أو الحركة الإسلامية السودانية بمسمياتها المختلفة، هذه الأحزاب من إطار "الحركة الإسلامية" باعتبارها أحزاب "طائفية" والأهم من ذلك كونها لا تدعو إلى "شمولية الإسلام" أو ما يسمونه بالنظام الإسلامي والذي يغير كل مناحي الحياة ولا يتوقف عند العبادة أو الشعائر أو الجوانب الأخلاقية والتربوية فقط فالأحزاب الكبيرة، الأمة والاتحادي، هي الأخرى امتداد للإسلام الشعبي الصوفي المعبر عن خصوصية إسلام أهل السودان ضمن سياق تاريخي خاص. بينما الحركة الإسلامية في السودان جزء من حركة عالمية ذات شكل تنظيمي واحد أو متشابه يعمل من أجل الوصول إلى السلطة السياسية ثم تحويل المجتمعات العربية-الإسلامية إلى "الإسلام" حسب تصورها له في القرن العشرين. فالحركة الإسلامية تحاول أن تجتهد وتؤصل في نفس الوقت، وبالتالي تطرح نفسها كحركة فكرية إصلاحية، وكحركة سياسية منظمة. وهذا ما لا تدعيه الأحزاب الكبيرة رغم دينيتها، فهي قد رفعت أحياناً شعار تطبيق الشريعة

ولكنها لا تملك برنامجاً محدداً، وحتى حين وصلت إلى السلطة مرات عديدة لم تحـــاول تجريب تطبيق الشريعة الإسلامية.

يتناول هذا البحث حركة الإخوان المسلمين في السودان منذ منتصف الأربعينـات حتى انتهت إلى اسم الجبهة الإسلامية القومية عام ١٩٨٥ ووصولها إلى السلطة الآن. مع تتبع تطورها فكرياً وسياسياً واختلاف أدوارها في المراحل المختلفـــة وعلاقاتهـا مـع التنظيمات والكيانات الأخرى ذات الطرح الديني. وأخيراً ماذا يحمل المســتقبل لهـذه الحركة بعد أن امتطت صهوة سلطة جامحة لم يسلس لها قيادها ؟ فقد دخلت الســلطة السياسية في صراع مع مجتمعها، عكس الحركات الإسلامية المعارضة.

نشأة وتطور الحركة الإسلامية

يرجع بعض الباحثين نشأة الحركة الإسلامية في السودان إلى الأربعينات باعتبـار دخول أول رافد للحركة في عامي ١٩٤٤-١٩٤٥ مع مجيء الأستاذين صـلاح عبـد السيد وجمال الدين السنهوري من مصر لبث دعوة الإخوان المسلمين والتقيـا ببعـض السودانيين في "نادي الخريجين" ورغم الحماس إلا أن نتائج اللقاء كـانت محـدودة. ثم تكررت المحاولة في عام ١٩٤٥ حين قام المركز العام للإخوان المسلمين بإرسال عضويـن بارزين بهدف نشر الدعوة وإنشاء الفروع في السودان. وقد تم بالفعل إنشاء عدد مـن الشعب ولكن لعدم الاتصال والمتابعة لم تحقق هذه المحاولة أيضاً نتائجها المرجـوة[(١)]. وإن السودانيين قد بدأوا التعرف على الحركة ولكنها لم تأخذ بعداً شعبياً. وخلال تلك الفترة ظهرت مجموعة من الطلاب كونت ما سمي بـ"حركة التحرير الإسلامي" وكانت تعمل على وقف النفوذ الشيوعي بين طلاب الجامعة والمدارس الثانوية. ويرى الشيخ الـترابي وجود حركتين إسلاميتين متوازيتين ولا تتحدان: مشروع إسلامي طلابي ورافد شـعبي محدود قام فرعاً لحركة الإخوان المسلمين المصرية من خلال الزيارات بالإضافة للطـلاب السودانيين الذين هاجروا إلى مصر للتعليم واتصلوا بالإخوان المسلمين[(٢)].

شهدت الحركة الإسلامية تفاعلات وصراعات وتصفيات حتى قيام مؤتمر في عام ١٩٥٤ وتمكن المؤتمر من الخروج بقرارات هي:

١- اختيار اسم (الإخوان المسلمون).

٢- استقلال حركة الدعوة وعدم ارتباطها بالأحزاب مع خلق كيان خاص للدعوة.

٣- علنية الدعوة.

٤- الاهتمام بقضية الدستور الإسلامي.

٥- إقصاء علي طالب الله (كان يقود التيار الإسلامي المرتبط بإخوان مصر).

٦- تكوين مكتب تسيير يكون مسؤولاً عن حركة الدعوة في كل أنحاء السودان.

ويرى المراقبون أن الحركة الإسلامية قد تبنت صيغة الإخوان المسلمين ولكن بدون الارتباط العضوي بمصر، كما رفضت صيغة الاستقلال الكامل خشية العزلة وأن تصبح حركة محلية محدودة لو سارت على صيغة حركة التحرير[٣]. ولم يقبل طالب الله الهزيمة وحاول كسب تأييد الإخوان من خارج السودان. وجاءت بعثتان للتوسط عام ١٩٥٥ وتكونت لجنة تنفيذية جديدة اشتملت على بعض أنصار طالب الله. وتم اختيار الرشيد الطاهر مراقباً عاماً -واستعمل هذا اللقب لأول مرة في السودان- وقد عُرف الطاهر بميوله القوية للتنظيم في مصر ودعوته لصلات أوثق مع إخوان مصر[٤]. من ناحية أخرى، قام رواد حركة التحرير الإسلامي بعد يومين فقط من مؤتمر العيد، بتأسيس "الجماعة الإسلامية" بقيادة بابكر كرار. وقد طرحت الجماعة برنامجاً متقدماً، كما نص دستورها على أن الغرض هو تحقيق الإسلام في واقع الحياة عن طريق قيام جمهورية إسلامية حرة كاملة السيادة. كذلك تنص فقرة أخرى على:

١- إلغاء الإقطاع وتحويل ملكية الأرض وما تحتويه من ثروة إلى ملكية جماعية وتوزيعها على قاعدة الأرض لمن يفلحها.

٢- إلغاء النظام الرأسمالي إطلاقاً وتحويل وسائل الإنتاج والتوزيع إلى ملكية عامة.

وكان للجماعة في السياسة الخارجية موقفاً مؤيداً لجمال عبد الناصر وللاشتراكية العربية. كما شاركت في مؤتمرات التضامن الأفرو-آسيوي(٥). تم حل الجماعة مثل بقية الأحزاب والتنظيمات ولكن عادت بعد ثورة تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٤ التي أطاحت بحكم عبود العسكري، تحت اسم "الحزب الاشتراكي الإسلامي" عام ١٩٦٦. وظل حزباً محدوداً لا تتعدى عضويته عدداً قليلاً من الخارجين عن جماعة الإخوان الرئيسية. وكان قادته نشطين لأسباب شخصية بحتة ولا صلة لذلك بالوزن السياسي العددي.

ويقيِّم الشيخ الترابي ما أسماه عهد التكوين في الحركة. ويصل إلى مجموعة استنتاجات هامة يذكر فيها خصائص لازمت الحركة الإسلامية طوال تاريخها. إذ يقول بأن الحركة في تلك "المرحلة كانت أقرب إلى أن تكون عالة في زادها الفكري والتنظيمي على الخارج، وكانت تتناول غالب أدبها من كتب الإخوان المسلمين في مصر أو كتابات المودودي، كذلك كانت أشكال التنظيم البسيطة السائدة فيها هي تقريباً من التجارب التنظيمية في مصر"(٦). وقد استمرت الحركة في التركيز على التنظيم على حساب التأصيل الفكري، لذلك نلاحظ أن العطاء الفكري للحركة لا يتناسب مع الانتشار الحركي والتنظيمي والإعلامي فقد جاءت الحركة كرد فعل ضد الأفكار الاشتراكية والشيوعية ولكن لم تواجه هذه الحركات فكرياً بل اكتفت بالمنافسة الحزبية في الانتخابات وعملت في مجال الحشد والتعبئة والتجنيد(٧). ويشير الترابي إلى بعض سمات التكوين والتي لازمت الحركة: « ولا ريب أن الحركة وقد نشأت في كنف معهد جامعي نظامي غربي الطابع – قد أخذت من الفكر الغربي بعض وجوهه لطرح دعوتها الإسلامية ومن تقاليد التنظيم الغربية شيئاً كثيراً في ترتيب أوضاعها الأساسية ». ويضيف حقيقة في غاية الأهمية: « ولكن أخذت الحركة أيضاً شيئاً من منهج التنظيم والحركة من مصدر قد يكون غريباً، وهو الحركة الشيوعية التي كانت غالبة في الأوساط الطلابية »(٨).

يقسم مؤرخو الحركة الإسلامية في السودان نشأة وتطور الحركة إلى فترات وحقب مختلفة لم يتفقوا حول تسميتها. إذ يصنف مكي تاريخ الحركة كما يلي: أولاً- بناء حركة الإخوان المسلمين (١٩٤٤-١٩٤٥) حيث: " غلب على الحركة عنصر الطلاب وانشغلت بتطهير الجامعة والمدارس الثانوية العليا من الشيوعية والمبادئ الهدامة، وتوفير ظروف الاكتفاء بالإسلام وطرحه كمخرج حضاري وسياسي"[٩]. وبعد ذلك فترة ١٩٥٤-١٩٥٨ التي توسعت خلالها الحركة بعد تخرج روادها ودخولها في المجتمع بالإضافة إلى استيعاب الحركة للطلاب السودانيين المتخرجين من جامعات مصر. ويعتبر الفترة ١٩٥٨-١٩٦٤ طور انكماش وعمل سري بسبب الحكم الدكتاتوري الذي منع أي نشاط حزبي. ثم ابتداءً من ١٩٦٥ حاولت الحركة الاستفادة من ظروف الديمقراطية في الانتشار. ولكن انقلاب ١٩٦٩ مثّل نكسة للحركة بالذات في سنوات توجهه اليساري حتى عام ١٩٧١. وبعد تصفية الشيوعيين نشطت الحركة ووصلت إلى المصالحة مع النميري عام ١٩٧٧. وبعد ذلك أصبحت الحركة الشريك الأول والمستفيد من المصالحة ويسمي الكاتب الحقبة: "من خندق المقاومة إلى مركز المشاركة" (١٩٧٧-١٩٨٥). وخلال هذه الفترة أقنعوا النميري بتطبيق قوانين الشريعة عام ١٩٨٣. ويقسم الترابي معالم سيرة الحركة إلى مراحل تبدأ من عهد التكوين (الأعوام ١٩٤٩-١٩٥٥) أي النشأة. ثم عهد الظهور الأول (١٩٥٦ إلى ١٩٥٩) أو عهد ما بعد الاستقلال. وجاء عهد الكمون الأول (١٩٥٩-١٩٦٤) فترة سلطة العسكر. ثم عهد الخروج العلم (١٩٦٤-١٩٦٩) وهي أكثر فترات الحركة نشاطاً. وعهد المجاهدة والنمو (١٩٦٩-١٩٧٧) وعهد المصالحة والتطور (١٩٧٧ إلى ١٩٨٤) وعهد النضج (١٩٨٤-١٩٨٧). ويسمون الفترة الأخيرة ضمنياً عهد التمكن أو وصول الحركة إلى الحكم، حسب الآية الكريمة: ﴿ الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور ﴾(سورة الحج ٤١).

الخصائص التنظيمية للحركة

ينظر الكثيرون من الإسلاميين إلى الحركة الإسلامية في السودان بإعجاب وتقدير كبيرين باعتبارها حركة ناجحة واستطاعت أن تحقق أغلب أهدافها في فترة قياسية. فهي رغم أنها الأحدث بالنسبة لحركة الإخوان المسلمين المصرية، مثلاً، إلا أنها قدمت إضافات هامة للحركة الإسلامية العامة. يعقد عبد الله النفيسي مقارنة بين الحركتين ويصل الى استنتاجات تظهر تفوق الحركة السودانية، منها:

١- أن الحركة في السودان نجحت في بلورة تكنيك الانتقال من حركة صفوية حزبية تنظيمية مغلقة تمثلت بالإخوان المسلمين إلى حركة جماهيرية جبهوية مفتوحة منذ منتصف الستينات حتى الآن. بينما لم تزل جماعة الإخوان المسلمين في مصر تتمسك بالصيغة الصفوية الحزبية التنظيمية المُغلقة من خلال نفس التشكيل الإداري لهيئاتها (المرشد العام - مكتب الإرشاد - مجلس الشورى).

٢- استطاعت الحركة استيعاب الحالة الإسلامية في السودان وتوظيفها لمنهاج الحركة، بينما لم تستطع جماعة الإخوان في مصر تحقيق ذلك بل أن معظم التنظيمات الإسلامية الشابة الجديدة ليست على وفاق مع الإخوان(١٠).

يمكن -بالفعل- الوقوف عند النجاح التنظيمي للحركة والتي استفادت من تجربة الشيوعيين في العمل الجبهوي بل فاقتهم في قدرتها على الاستمرار والتماسك. فمن الملاحظ أن الحركة الإسلامية اتخذت تسميات تتيح لها إدراج الكثير من المتعاطفين مع برنامجها وشعاراتها، بدون شرط الانخراط في عضوية ملزمة. ويقول الترابي في مرحلة مبكرة: « وحينئذ تجاوزت الحركة تماماً منهج الانتقاء والتجنيد الفردي، وأصبح متاحاً للناس أن يدخلوا في الجماعة أفواجاً لا أفراداً. فقد تدخل القبيلة والطائفة والفرقة كما يدخل الأفراد. ولا يترتب حرج عليهم حتى لو دخلوا بما يحملون من ولاءات فرعية في

الطرق الصوفية أو القبائل ما جعلوا الولاء الأعلى للحركة الإسلامية واندرجوا في التزامها أفراداً لا كتلاً مؤتلفة »[١١].

عملت الحركة الإسلامية في البداية وحين كانت عضويتها ضئيلة وقدراتها محدودة، على جمع الجماهير حول شعار أساسي في الحركة وهو الدستور الإسلامي. ومن هنا نشأت فكرة تكوين الجبهة الإسلامية للدستور، ويقول عنها أحد مؤرخي الحركة الإسلامية: "عبارة عن تجمع عريض عبرت به حركة الإخوان عن نفسها سياسياً وسط أجواء ما بعد الاستقلال (لما منّ الله على بلادنا بالحرية والاستقلال وخرجت جيوش الاستعباد والاستعمار وعاد الحق المسلوب إلى أهله كان لزاماً على العاملين لدعوة الله ... أن يوحدوا صفوفهم حتى يجيء الدستور مستنداً إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .. إزاء هذه الظروف السانحة وجه الإخوان المسلمون وجماعة التبشير الإسلامي الدعوة إلى الهيئات الإسلامية لتتدارس الأمر، وتواجه الموقف في جهاز موحد"[١٢]. وتم اجتماعان في نهاية ١٩٥٥ وحضرت ١٦ هيئة هذين الاجتماعين، ويورد "مكي" حقيقة هامة عن هذه الهيئات: "ومن الواضح أن معظم هذه المسميات عبارة عن كيانات إخوانية"[١٣].

شكل الإخوان المسلمون أول كيان جبهوي أو جماهيري وكوّنوا نواته الأساسية، وذلك في ١٩٦٤/١٢/٦ حيث ظهرت (جبهة الميثاق الإسلامي). وفي شباط/ فبراير ١٩٦٥ أصدر الشيخ حسن الترابي أول بيان له بصفته سكرتيراً لجبهة الميثاق الإسلامي وأميناً عاماً للإخوان المسلمين (وبما أن الإخوان المسلمين قد صهروا نشاطهم السياسي في جبهة الميثاق الإسلامي، فستكون البيانات والمواقف السياسية صادرة عن الجبهة). وتحددت استراتيجية العمل السياسي في مهام هي[١٤]:

١- تأمين الجبهة الداخلية بمحاربة الحزب الشيوعي ومؤامرات الاستعمار الغربي.

٢- تبني القضايا المطلبية العادلة، وخلق تيارات موالية في الجماعات الضاغطة (النقابات)، الاتحادات والاتجاه بالحركة نحو الجماهير عامة.

٣- مزيد من التوضيح لما يمكن أن نكسبه من قيام مجتمع إسلامي وحكومة إسلامية.
٤- معارضة النظام الناصري، وكشفه إعلامياً والتعاطف مع إخوان مصر.
٥- مناصرة حركات التحرر -خصوصاً- فلسطين وإريتريا وتشاد.

وقد نشرت الجبهة الميثاق عام ١٩٦٥ واشتمل على أربعة أبواب، وعالج قضايا مثل النظام الدستوري، الجنسية، الحريات، السلطة التشريعية، والمشكلة الاقتصادية، والنظام الاجتماعي، والسياسة الخارجية. وقررت الحركة الدخول في انتخابات نيسان/ أبريل ١٩٦٥ بالاسم الجديد والميثاق المعلن، وأحرزت (٥ مقاعد) في الدوائر الجغرافية ومقعدين من الدوائر الـ (١٥) المخصصة للخريجين.

أما الصيغة الجبهوية الثانية التي اتخذها الحركة الإسلامية فقد تمثلت في تأسيس: الجبهة الإسلامية القومية في مايو ١٩٨٥. وفي دستور الجبهة الإسلامية القومية نلاحظ أن شروط العضوية قد اتسعت بمرونة تكاد تغيب فيها حدود المطلوب في العضو. تقول المادة ٥٣ الفصل الثالث: "يدعى إلى عضوية الجبهة ويقبل كل فرد أو هيئة أو جماعة توافق على الأهداف والوسائل المقررة في هذا الدستور وتلتزم بالخطط والبرامج والمقررات الصادرة من أجهزة الجبهة". و"لا يشترط في الحصول على عضوية الجبهة أن يتخلى الفرد أو الجماعة طالبة العضوية عن أي مناهج تربوية أو آداب في السلوك أو الذكر أو الولاء الخاص ما دام ذلك يوافق الكتاب والسنة ويندرج في الولاء العام لحركة الإسلام في الجبهة". و"يمكن لغير المسلم أن يُشرَك في مناشط الجبهة وفقاً لالتزامه بأهداف الجبهة ووسائلها العلمية كما هو مقرر في هذا الدستور"(١٥).

نلاحظ من العرض السابق أننا أمام حركة تتميز بقدرات سياسية هائلة ومرونة في التعامل مع الظروف المتغيرة، حتى ولو كان ذلك على حساب مبادئ أصولية. وقد تعاملت الجبهة مع الأحداث في السودان بطريقة براغماتية واضحة. فقد أقامت الحركة عدداً من التحالفات السياسية لأنها تحالفات مفيدة وعملية وليس بسبب مبدئيتها. ففي

منتصف عام ١٩٦٧ كونت جبهة الميثاق الإسلامي مع حزب الأمة جناح الصادق المهدي وحزب سانو الجنوبي بقيادة وليم دينق، ما سمي بـ"مؤتمر القوى الجديدة". ويقول أحد الإسلاميين عن تحالفهم مع الصادق المهدي، بأنهم رأوا فيه خير نصير مرحلي، كما كان من استراتيجيتهم:

١- تسخير الصادق المهدي في ضرب الطائفية والعشائرية والشيوعية.

٢- كان التنسيق وليد استراتيجية دفاعية، إذ كانت الأحزاب الكبيرة تحاول تحطيم الجبهة كحزب ناشئ، إذ نظر الاتحاديون لها من خلال توسعها على حسابهم ووسط جماهيرهم. و لم يفرق (الأنصار) بينها وبين اليسار.

٣- العنصر الخارجي، التدخل المصري وتأثيراته على الواقع السياسي السوداني.

٤- تأمين وقوف الجنوبيين أو على الأقل تحييدهم في قضية الدستور الإسلامي(١٦).

وفي عام ١٩٧٧ دخلت الحركة الإسلامية في مصالحة مع حكم النميري واندمج الإسلاميون في الحزب الواحد "الاتحاد الاشتراكي" ودخلوا في كل التنظيمات واحتلوا مواقع تنفيذية في الحكم العسكري. وأصبح الشيخ حسن الترابي في قمة الاتحاد الاشتراكي حين قام النميري بتوسيع المكتب السياسي وضم له القيادات التي صالحت النظام. كما تقلد الترابي منصب وزير العدل ثم مستشار الرئيس للشؤون الخارجية. وحين اختلف الحزبيون مع نظام النميري استمرت الحركة الإسلامية في تحالفها. فالترابي يرى في المصالحة تحقيقاً لاستراتيجية وضعتها الحركة بعد طول تأمل ودراسة - كما يقولونَ داخل الحركة. يقول: "وكان من أشد الحرج على الحركة الإسلامية أن تضطر إلى مشاركة نظام موسوم بالطغيان والفساد. فالتلبس بمثل تلك العلاقة يؤذي سمعة الدعوة والجماعة ويتيح لأعدائها فرصة وحجة للنيل منها". ويضيف: "وأياً ما كانت التفسيرات والتبريرات التي كانت تسوقها الجماعة لمشاركتها في نظام حكم غير شرعي ولا مرضي، فإنما دخلت في الحقيقة إلى تلك المشاركة مهتدية باستراتيجية خاصة لا تعول على الوعد الإسلامي للنظام بل ولا على الأمل في إصلاحه بقدر ما تبتغي اغتنام

فرجة حرية بفضل الموادعة وتتوخى فرصة سانحة بفضل المشاركة -لبناء صفها وتطوير حركتها الإسلامية التي هي معقد الآمال في الإصلاح الإسلامي الشافي"(١٧).

استفادت الحركة الإسلامية من تحالفها مع حكم النميري والذي مكنها من السيطرة على الاقتصاد من خلال السماح للبنوك الإسلامية بالعمل في السودان. وكانت الهيمنة على الاقتصاد هي أسلك الطرق للسيطرة على الحياة السياسية في بلد فقير مثل السودان. فقد وظفت الحركة الإسلامية القوة المالية في السيطرة على الإعلام والنشر، وفي تأسيس منظمات طلابية وشبابية فعالة. وانتشرت الحركة من خلال العمل الخيري في الأرياف بالذات في فترات المجاعة والجفاف والتصحر. كما تمكنت الحركة بواسطة البنوك من دعم المزارعين وصغار الحرفيين وسيطرت على سوق الحبوب أو الغذاء عموماً. وفي نفس الوقت استغلت موقعها في السلطة السياسية من أجل زرع كوادرها في جهاز الخدمة المدنية وبالتحديد في النائب العام ووزارة العدل، وزارة التربية والتعليم، ثم وزارة الثقافة والإعلام. أما القوات المسلحة، ورغم محاولة إبعادها عن العمل السياسي المباشر، فقد تسربت الحركة من خلال التوجيه المعنوي، والأكاديمية العسكرية، والمركز الإسلامي الأفريقي الذي أعد دورات للضباط.

اختطت الحركة الإسلامية السودانية منذ البداية سياسة الاختراق والتسلل إلى أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع المدني في نفس الوقت. كما لازم الحركة فكر انقلابي بدأ مبكراً. ففي زيارات أولى قام بها بعض قادة الإخوان في مصر إلى السودان، نبهوا زملاءهم السودانيين إلى ضرورة الاهتمام بالقوات المسلحة فقد أوصى أبو المكارم عبد الحي، الإخوان المسلمين السودانيين، حين جاء عام ١٩٥٥ بالعمل داخل الجيش. ويظهر تأثيره بالتجربة المصرية، كما طلب نقل فكرة النظام الخاص. وبالفعل شرع الإخوان المسلمون في تجنيد بعض الضباط في الجيش، مثّلوا ما سموه "جيل الطلائع العسكري الإخواني". وقد كان من بينهم الضباط: بشير محمد علي، عبد الرحمن سوار الذهب،

عبد الله الطاهر بكر وعبد الله فرح. كذلك دفعوا من خريجي المدارس الثانوية للالتحاق بالكلية الحربية. كما أن المرشد العام الرشيد الطاهر بكر طرح فكرة تكوين ميليشيا –جيش وطني– تحت ستار تأييد نظام الفريق عبود. وقد نشط بكر بين الضباط وشجع الخلايا الموجودة داخل الجيش وشارك في محاولة انقلاب التاسع من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٩، حكم عليه بالسجن خمس سنوات(١٨). وانتهى اختراق الحركة للقوات المسلحة بانقلاب ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩ الذي أوصل الجبهة الإسلامية القومية إلى السلطة.

وفي تنافس واضح مع الحزب الشيوعي، حاولت الحركة أن تُجاري الشيوعيين في مجال العمل وسط النقابات العمالية والمهنية واتحادات الطلاب والشباب وبين النساء. وبعد فترة المصالحة ١٩٧٧ استفادت من استبعاد الشيوعيين وحظر نشاطهم، وحققت وجوداً في كثير من مؤسسات المجتمع المدني. فقد كانت الفترة التي أعقبت ثورة أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٦٤ بداية انطلاق عمل الحركة الإسلامية وسط القوى الحديثة. واعتبرت الحركة هذا العمل: "تلبية طبيعية لمقتضيات النمو التنظيمي الداخلي، واتجاه الحركة نحو مسرح الأحداث ومراكز القوة والنفوذ السياسي والاجتماعي. واستجابة لطغيان المد اليساري على مراكز التأثير من النقابات والاتحادات"(١٩). وقد أثر هذا النشاط على تطور منظمات المجتمع المدني وأفقدها أهم شروطها، لتصبح ساحة للصراع الحزبي الذي غيّب وظائف ومهام هذه المنظمات وألحقها –في كثير من الأحيان– بالأحزاب، واستغلالها في المعارك والمناورات السياسية رغم ادعاء احترام استقلالها. وأعطيت تسميات تفصح عن الانشقاق أو الاختلاف عن التيار العام، ويقول الترابي: "فمن حيث المصطلح التنظيمي يشار إليها بالقمار أو الواجهات أو الروافد أو الكيانات المستقلة، وهي إشارات غير دقيقة. وتسمى منسوبة صراحة إلى الإسلام أو منسوبة إلى الوطن تمييزاً لها عما ينافسها من منظمات أجنبية الأصل، أو مستورة باسم لا يحمل دلالة سياسية أو إسلامية تأميناً لها أو ترويجاً"(٢٠).

شكلت الحركة الإسلامية ما سمي بالاتجاه الإسلامي وسط طـــلاب الجامعـــات والمعاهد العليا والمدارس الثانوية. وقد نجحت الحركة في العمل الطلابي، خاصة وإنها قـــد نشأت أصلاً في هذه البيئة ولديها خبرات متراكمة. وأصبحت جامعة الخرطوم -المؤسسة الجامعية العريقة والأكثر أهمية- ساحة صراع بين الشيوعيين والإسلاميين ويمثل ما يـــدور داخلها مؤشراً للسياسة السودانية. كذلك كونت الحركة ما سمي بمنظمة الشباب الوطـني كمقابل لاتحاد الشباب السوداني الذي يمثل الشـــيوعيين والديمقراطيـــين الاشـــتراكيين واليساريين عموماً. وحدث نفس الشيء في صفوف العمال، بعد أن عقـــدت الحركـــة الإسلامية "مؤتمر النقابيين الوطنيين" في ٢١ شباط/ فبراير ١٩٦٥ في الخرطوم بحـــــري. وقد كانت من أهداف المؤتمر المعلنة: استقلال وحرية الحركة النقابية من أي نفوذ حـزبي أو حكومي، إبعاد الشيوعيين عن الحركة النقابية، عـــدم الـــزج بالحركـــة النقابيـــة في الصراعات السياسية، تحقيق أكبر قدر من المكاسب النقابية والمطلبية، رفض الاحـــتراف النقابي(٢١). ولكن الإسلاميين يقرون بأنهم لم يفلحوا في تأسيس قاعدة مقـــدرة وســـط العمال. رغم أنهم مع الآخرين -الأحزاب الكبيرة- استطاعوا زحزحة النفوذ الشـــيوعي وسط نقابات عمالية هامة مثل نقابة السكك الحديدية. كما ظهرت قيادات جديدة وقد كان لفترة حكم النميري ١٩٦٩-١٩٨٥ أثرها في هذه التحولات.

من أهم خصائص تنظيم الحركة الإسلامية السودانية اهتمامها المبكر بدور المـــرأة والحركة النسائية في العمل السياسي. وهذا مجال تفوقت فيه على كثير من رصيفاتهـــا في العالم العربي-الإسلامي، واجتهدت في اقتحامه كحركة إسلامية رغم ظروف المجتمـــع السوداني. فقد كان وجود المرأة في تنظيم الإخوان هامشياً بسبب محدوديـــة العضويـــة نفسها وانحصارها بين المتعلمين. ويرى بعض الباحثين أن الأدب الإخواني الذي يعـــالج قضية المرأة لم يكن كافياً، كما أن كثيراً من مفاهيم الفقهاء كانت شديدة المحافظـة. ولم تكن الشعارات الإخوانية جاذبة للمرأة مثل شعار الدستور الإسلامي(٢٢). ولكن الحركة استطاعت لاحقاً أن تغير نظرتها لدور المرأة في التنظيم وقد مـــهدت لذلـــك ببعـــض

الكتابات التي راجعت وصححت الكثير من المواقف والمفاهيم حول المرأة في الإســـلام. وبدأت الحركة بخطوة جريئة تمثلت في دمج العضوية أي عدم الفصل بين عضوية نســوية وأخرى رجالية، بل أصبحت هناك عضوية عامة تجمع الاثنين في كل الشُــعب بحيــث تتساوى حقوق وتكاليف العضوية. ويقيّم قيادي في الحركة هذا التطــور بقولــه: ".. فنهض العمل النسوي في حساب الجماعة إذ أصبح عداد النساء أو عطاؤهن يوازي شأن الذكور ويضاهيه، فشاركن في الدعوة والمجاهدة ونافســن في عمــل الخــير وأخــذن يستدركن كثيراً مما سبق به واجتازه الرجال"(٢٣).

وتوصلت الحركة الإسلامية في الثمانينات إلى شكل تنظيمي جيد بعد أن جربــت أشكال عديدة وتعلمت من القصور الذي شاب الأشكال السابقة. وقد تمــيز الشــكل الجديد بتمثيله لكل الكيانات الفئويّة، كما وضع في الاعتبار لامركزية التنظيــم حيــث قسمه إلى مركزي وإقليمي. ويتكون التنظيم المركزي من المؤتمر العام، مجلس الشــورى، الأمين العام، المكتب التنفيذي. أما التنظيم المحلي فيتكون من التنظيــم العــام والمــالي والاجتماعي والنسائي والفئات. ثم يأتي تنظيم المنطقة ثم الشعبة والأسرة. ومن الملاحــظ أن نفس المهام والوظائف تتنزل من الأعلى إلى الأدنى. وقد اتجهت الحركة إلى تأســيس واجهات عديدة للعمل السياسي لكي تقوم برفد الحركة بالمتعاطفين والأعضاء المحتملين. ومن أولى وأهم هذه الواجهات: جمعية رائدات النهضة التي تم تأسيسها عـام ١٩٧٩، ثم منظمة شباب البناء، جمعية الإصلاح والمواساة. ونشط الإخوان في هيئة إحياء النشــاط الإسلامي والندوة العالمية للشباب الإسلامي، كذلك انتشروا في مؤسسات مثل: منظمــة الدعوة الإسلامية، المركز الإسلامي الأفريقي للإغاثــة، الجمعيــة الطبيــة الإســلامية، والجمعيات الخيرية والاجتماعية الأخرى(٢٤).

وأخيراً يمكن القول بأن الحركة الإسلامية السودانية ممثلة في الشكل الذي وصلت من خلاله إلى السلطة – الآن، قد تمكنت من تأسيس تنظيم فعّال ومنتشر وكفء رغــم

أقليته العددية. فالجبهة الإسلامية القومية ليست حركة جماهيرية -كما تدعي- بل هي حركة نخبوية إذ لم تحقق في الانتخابات الماضية ١٩٨٦ نجاحاً إلا في دوائر الخريجين. ورغم فوزها في دوائر إقليمية -تتطلب عدداً كبيراً من الأصوات- إلا أن ذلك كان بسبب تعدد مرشحي الأحزاب الأخرى وبالذات الحزب الاتحادي الديمقراطي الذي كان يقدم -أحياناً- في دائرة واحدة أكثر من ثلاثة مرشحين. ويقول قادة الجبهة الإسلامية بأنهم بعد فشل العمل العسكري الذي شاركوا فيه مع الأحزاب الأخرى في الجبهة الوطنية عام ١٩٧٦ ثم دخولهم في المصالحة الوطنية ١٩٧٧، اتخذوا استراتيجية جديدة. يوضح الترابي: « وكان الهدف الأساسي للاستراتيجية أن تسعى الحركة هادفة عامدة إلى التمكن والسلطان، وأن يكون لهدفنا هذا الطريق ومنهج مرسوم، تقوده الحركة بقوتها أساساً لا بالتعويل على التحالفات التي لا تخدم إلا هدفاً مرحلياً ولا تصلح وسيلة خالصة للإسلام »(٢٥). فقد اعتمد التنظيم باستمرار على إنشاء تحالفات وقبل بتنازلات صعبة، ولكن كانت خطته -كما عبر عنها الترابي- هو محاولة الوصول إلى المجتمع أو أن تكون الحركة هي المجتمع كله. ويمكن أن تستعمل كل الوسائل من أجل الوصول لذلك الهدف: « فعندما دخلنا الاتحاد الاشتراكي كان مدخلنا كريهاً إلى النفوس لذاته وما كنا لنقدم عليه لولا أنه كان جزءاً من خطتنا للوصول إلى المجتمع الواسع في الريف وفي الجنوب وفي التجمعات الشعبية والعمالية، لقد كنا حسمنا خيارنا في ذلك الوقت ورفضنا أن نكون حركة إلى جانب المجتمع، نعتزله ونتعامل معه بالجدل والمناظرات، وإنما أن نكون نحن حركة المجتمع ذاته »(٢٦).

ويرجع نجاح الحركة الإسلامية تنظيمياً إلى القدرات المالية الهائلة التي حققتها خلال الفترة الممتدة من منتصف السبعينات. فقد عرف الإخوان المسلمون السودانيون طريق الهجرة إلى السعودية ودول الخليج مبكراً. ويعود ذلك إلى بداية عهد النميري حين فقد بعضهم وظائفهم الحكومية واضطروا إلى الهجرة. ولكن في منتصف السبعينات تزايد عدد المغتربين -كما يفضل السودانيون تصنيفهم في المجتمع- وكان لأنصار الحركة

الإسلامية النصيب الأكبر من ناحية العدد ونوعية الوظائف. ويقول الترابي إن الكبت السياسي أدى إلى أن تنصرف الحركة ببعض طاقاتها إلى المقاصد الاقتصادية حيث يمكنها أن تتحرك وتعمل دون قيود، ويرى أن هذا التوجه معروف عند كل الأقليات التي تكبت سياسياً فتنصرف إلى الاقتصاد. ويستشهد بحالة اليهود في الغرب(٢٧). وقد دخل الاقتصاد في همّ الحركة الفعلي، وتمثل الاهتمام بالمسائل الاقتصادية في مداولات كثيرة للأجهزة القيادية السياسية، ودعت إلى تشكيل مجلس اقتصادي استشاري عام ١٩٨١. وتطور المجلس إلى أمانة تنفيذية مختصة وضعت شأن الاقتصاد في موازاة الشؤون التنفيذية الرئيسية. ثم أصبحت الأمانة عام ١٩٨٤ قطاعاً كاملاً في القيادة يوازي القطاع السياسي أو الدعوي. وهذا التطور التنظيمي يدل بوضوح على "تعاظم شأن الوظيفة الاقتصادية في سياق وظائف الحركة الإسلامية"(٢٨). ويرى أحد الباحثين أن فترة الثمانينات التي شهدت انتشار وصعود البنوك والمؤسسات الاقتصادية التابعة والمرتبطة بالإخوان، دشنت أيضاً بروز طبقة رجال أعمال إسلامية. وقد مكنهم هذا التطور من الخروج من حركة حرم جامعي إلى حركة مجتمعية استطاعت التسلل إلى كل أجزاء وفئات المجتمع(٢٩).

الخطاب الفكري والسياسي للحركة الإسلامية السودانية

اهتمت الحركة الإسلامية السودانية بالعمل السياسي المباشر أكثر من العمل الفكري، لذلك كانت الحركة -كما ورد سابقاً- تعتمد على الخارج في فكرها. وقد كانت الكتابات المقروءة والمؤثرة هي القادمة من مصر وشبه القارة الهندية: حسن البنا وسيد قطب والمودودي والندوي، ولم تجد كتابات مالك بن نبي إلا اهتماماً محدوداً بسبب تقدميتها النسبية. فقد كانت الحركة الإسلامية في السودان في حاجة إلى أعضاء مطيعين لا يتشككون ولا يتساءلون كثيراً. وينطبق الضعف نفسه على ثقافتهم الأصولية والتراثية، إذ اكتفوا بكتب مثل: تفسير ابن كثير وإحياء علوم الدين للغزالي وسيرة ابن هشام. أما من ناحية الإنتاج الفكري، فيكاد الشيخ حسن الترابي ينفرد بالكتابة الفكرية.

وقد ظهرت بعض الأسماء الجديدة بعد استلام الجبهة الإسلامية للسلطة، ولكن أغلب هذه الأسماء تقع في دائرة التبرير والدعائية بهدف استمرار وبقاء النظام. ويعترف زعيم الحركة الإسلامية -الشيخ حسن الترابي- بضعف الحركة ويرجعه إلى ظروف موضوعية مرتبطة بواقع السودان، وأخرى ذاتية تعود إلى تكوين الحركة: "فالحركة الإسلامية بأثر من بيئتها تنشط نحو الفعل والتجريب أكثر منها نحو التنظير والتحرير. وقادتها أهل ثقافة وإدارة وسياسة وحركة أكثر منهم أهلي علم وفكر وتأمل. ولئن كسبت خطّاً من الفكر سلمها من مخاطر الإفلاس الفكري وكفاها رشاداً في الهدف .... فإن الموازنة القويمة فيها بين الفكر والفعل اختلت بوضوح، إذ دعتها الضرورات إلى تأكيد وجودها فعلاً بأكثر من تأكيد مغزاها فكراً، وأصبح النشاط العملي فيها هو وجه الدعوة وعامل الوحدة ومعيار الكسب الأهم. وتبدو فيها لذلك المفارقة بعيدة بين ما بلغت من كسب فكري وما بلغت من كسب مقدرة في الأداء التنظيمي والتربية الحركية والمجاهدة السياسية"(٣٠).

يرى أنصار الحركة الإسلامية السودانية أن ضعفهم الفكري ساعدهم على الوحدة وعصمهم عن الشقاق والانقسام حول قضايا نظرية خلافية. لذلك تحمد لنفسها الاهتمام بالأولويات العملية والفعل مما يعني -حسب قولهم- البعد عن التنطع النظري وأصبحت الحركة بالتالي صفاً واحداً أمام التحديات(٣١). وتعتبر الحركة أن تنوع مصادر الأعضاء الفكرية، مع التقائها في الإسلام، يستوجب قدراً من المرونة والحرية -قد تصل إلى حد أقرب إلى الذرائعية الحركية السياسية- كما يقول الترابي. ويفسر ذلك الاتجاه الفكري الذرائعي بأنه: "يقدر ظروف الواقعات وحيثياتها وأسباب المصالح والمفاسد الواردة، ثم يحرر في ضوء قيم الشرع ومقاصده وأحكامه ما هو مقتضاه في الوقف المعين ولو ظناً أو تقريباً أو تجريباً، وذلك هو فقه الحكمة الذي يقدر الواقع تقديراً، ثم يقومه بالشرع تقويماً، ثم يقضي بالتي هي أقسط وأوفق"(٣٢). هذا وقد تداولت الحركة مصطلحات مثل فقه الضرورة أو فقه الحركة أو فقه الأولويات. وكل هذه محاولات

لتقريب الواقع والظروف مع النصوص الدينية، أو تنزيل الدين (الوحي) إلى الحياة - كما يقولون.

ترى الحركة الإسلامية السودانية أنها ذات طبيعة تجديدية في فكرها وترفض تسمية الأصولية أو السلفية أو حتى الإصلاحية، وتفضل مصطلح البعث أو النهضة أو الخيار الحضاري -كما كانت تسمى تجربة حكم الإسلاميين في السودان بعد انقلاب ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩. والحركة الإسلامية المعاصرة عموماً ذات ملامح وسمات تختلف حتى عن الماضي القريب أعني أربعينات هذا القرن، فهي حركة متعلمين أو ما يسمى في السودان قوى حديثة خلافاً للقوى التقليدية ذات الارتباطات العشائرية والقبلية والطائفية. فالحركة الإسلامية تتكون من فئات وسطية احتلت موقعها الاجتماعي من خلال التعليم والوظيفة الحكومية والمصاهرة. ويمثل أفراد الحركة الإسلامية، المهاجرين من الريف إلى المدينة لذلك احتفظوا -في كثير من الأحيان- بنمط التفكير الريفي المحافظ رغم اكتسابهم التعليم الحديث. وتعبر الحركة الإسلامية السودانية عن ثنائية التكيف بين التحديث والتقليد، وحين وصلت إلى السلطة حاولت تطبيق ما دُرج على تسميته: الأصالة والمعاصرة. واتضحت الفجوة بين الخطاب والممارسة، لأنه رغم كل الشعارات الجيدة فقد عجزت الحركة عن أن تطبق الديمقراطية أو أن تعمم العدالة الاجتماعية وتقضي على الفساد وتحقق التنمية - كما وعدت في خطابها السياسي.

من الملاحظ أن الحركة الإسلامية السودانية تجنبت في البدايات الفكر التكفيري أو الجهادي أو المفاصلة أي فصل نفسها عن المجتمع الجاهلي. حاولت الحركة أن تماشي التسامح الذي ساد الحياة في السودان. يقول الترابي: « ولا عجب إن كان المناخ السياسي المنفتح المتسامح في السودان لا يقبل ولا يستلزم عنفاً ثورياً غاضباً يخرب المرافق أو يغتال الرموز أو يستنكف عن بعض الإصلاح ويعده مساومة وتخذيلاً وخداعاً »[٣٣].

فالحركة الإسلامية السودانية مالت إلى قبول الديمقراطية والتعدد والاختلاف – نسبياً، ليس بسبب إسلاميتها المتجدّدة بل بسبب سودانيتها. فالتجارب الديمقراطية في السودان -رغم انتكاساتها المتكررة- أجبرت الحركة على مراعاة بعض قواعد اللعبة الديمقراطية. ولكن الحركة الإسلامية كانت ترى الديمقراطية مجرد وسيلة للانتشار وحرية العمل. ومع أنها لم تتعرض لاضطهاد أو قمع مثل رصيفاتها في البلدان العربية الأخرى، إلا أنها تعتبر من أهم أسباب فشل التجارب البرلمانية في السودان. فقد قادت حملة حل الحزب الشيوعي ١٩٦٦ وطرد نوابه من البرلمان. كما ظهر ضيق الحركة بالاختلاف في دورها في إعدام محمود محمد طه عام ١٩٨٥. وأخيراً قادت الانقلاب الحالي ضد برلمان كان للحركة فيه (٥١) نائباً برلمانياً.

عجزت الحركة الإسلامية عن تقديم وتوضيح تصورها للديمقراطية ولجأت لمحاولة التوفيق بين مفهوم الديمقراطية والشورى وأحياناً تتعامل معها كمعنى متطابق رغم اختلاف المضمون والوسائل. والموقف من الديمقراطية من أهم نقاط ضعف الخطاب الفكري والسياسي للحركة الإسلامية، ويعتمد مستقبل الحركة على حسم موقفها من الديمقراطية. فهناك إصرار على نسب الديمقراطية إلى الغرب وبالتالي اعتبارها من الأفكار المستوردة -كما يقولون- ومن هنا يأتي التحفظ. وينطبق نفس الوضع، على الموقف من مبادئ حقوق الإنسان، حين يجيء التحفظ بسبب ما يسمونه خصوصية الدول والمجتمعات الإسلامية. وغالباً ما يركز الإسلاميون على رفض الحريات الشخصية تحت دعاوي أخلاقية، وكأن الحرية تعني بالضرورة الانحلال والتفسخ. لذلك كان من الطبيعي أن تلجأ الحركة الإسلامية حين وصلت إلى السلطة في السودان، إلى كل وسائل القمع لتثبيت سلطتها أمنياً. ورفضت بوضوح أي شكل للتعددية الحزبية والسياسية، واعتبرتها خطراً على الوحدة الوطنية وقد تقود إلى الفتنة. ووجدت الحركة نفسها تكرر تجارب شمولية سابقة، مع إضافة "إسلامي" لوصف النظام السياسي. إذ نجد نفس الآليات

والوسائل التي مارستها نظم الحزب الواحد. فالحركة لا تقدم بديلاً حقيقياً وتظل وجهاً آخر لأزمة الديمقراطية وتطور المجتمع المدني[٣٤].

واجهت الحركة الإسلامية التي تحكم في السودان منذ ١٩٨٩ إشكالية وضعية غير المسلمين في الدولة الإسلامية. وكان من الممكن أن تقدم الحركة اجتهاداً معاصراً لهذه القضية المعقدة. فالسودان بلد متنوع ومتعدد الثقافات، ولكن حكمته منذ الاستقلال ١٩٥٦ مجموعات ذات أصول وتوجهات عربية-إسلامية. وقد اعتبرت المجموعات غير العربية أن هذه الوضعية تعني احتكار المركز العربي-الإسلامي في وسط السودان النيلي، للسلطة السياسية والثروة. وكانت النتيجة اندلاع الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب منذ الاستقلال و لم تتوقف إلا خلال الفترة ١٩٧٢-١٩٨٣ أي بعد توقيع اتفاقية أديس أبابا للسلام. وحين استولت الحركة الإسلامية على السلطة كان من أهم وعودها في البيان الأول للانقلاب: حل مشكلة الجنوب ووقف الحرب الأهلية نهائياً. ولكن الحركة الإسلامية الحاكمة عوضاً عن تحقيق السلام، حولت الحرب ذات الطابع الإثني إلى حرب دينية حين رفعت شعارات: الجهاد ضد الجنوبيين. ودفعت بالآلاف من الشباب إلى أتون الحرب "طلباً للشهادة"، وأصبح الحديث عن "عرس الشهيد ببنات الحور في الجنة" عادياً - وهذا أسلوب تأبين القتلى من الشباب في الجنوب. ورغم أن الخطاب الفكري والسياسي كان يذخر -نظرياً- بتفاصيل عن وضعية غير المسلم في الدولة المسلمة، مثال: "ميثاق السودان" الذي أصدرته الجبهة الإسلامية القومية مطلع عام ١٩٨٧، إلا أن الممارسة جاءت مختلفة جذرياً عن المتصور.

مما تقدم نلاحظ مأزق الحركة الإسلامية السودانية، وهذا ما يمكن تعميمه على الحركات الإسلامية عموماً. فهناك فجوة كبيرة بين النظرية والممارسة، لذلك لا يمكن تقييم الحركات الإسلامية من خلال أدبياتها فقط بل لا بد من محاكمة الممارسة والواقع. فمن الملاحظ أن الحركة الإسلامية قد تكون معارضة جيدة وإيجابية ولكن سرعان ما

تحولت إلى سلطة سيئة –حين تحكم– وتعيد إنتاج كل الذي كانت تعارضه سابقاً وقد تكرسه وتعمقه من خلال إضفاء الطابع الديني المقدس له. وقد مثلت تجربة حكم الجبهة الإسلامية في السودان، إحراجاً –رغم المكابرة– لبقية الحركات الإسلامية. إذ بينما تدافع هذه الحركات عن حقوق الإنسان في الجزائر مثلاً، نجدها تلتزم الصمت تجاه انتهاكات الحكومة الإسلامية في السودان لحقوق الإنسان أو تعتبر الإدانات ضد حكومة الخرطوم "مؤامرة غربية".

***

تعتبر الحركة الإسلامية السودانية ممثلة في الجبهة الإسلامية القومية، النموذج الوحيد لوصول حركة إسلامية عربية للسلطة عن طريق الانقلاب العسكري أو غيره. ومن البداية أعلنت السلطة الجديدة أنها ستقوم بتدشين مشروع حضاري جديد يرتكز على العودة إلى الإسلام من خلال تطبيق قوانين الشريعة الإسلامية. ودخلت الحركة–السلطة في تحدٍ كبير فقد وضح أنها لا تمتلك برنامجاً تفصيلياً واقعياً لحكم قطر في حجم السودان: مساحة ومشكلات. ورغم ادعاء الحركة امتلاك "منهج إسلامي قاطع" إلا أنها لجأت إلى "التجربة والخطأ" ونعلم جيداً عواقب مثل هذه التجريبية على البشر المختلفين عن فئران المعامل. وقد وقعت الجبهة الإسلامية في أخطاء كارثية أثناء سنوات حكمها للسودان، وفقدت كثيراً من كوادرها وقواعدها والأهم مصداقيتها. وما تقوم به الآن في السودان هو مجرد تشبث بسلطة تآكلت و لم يبق منها غير أجهزة الأمن.

يتجه السودان الآن سريعاً نحو تغييرات سياسية هامة قد تكون عودة إلى الديمقراطية والتعددية بشكل جديد. والحركة الإسلامية تسعى إلى المشاركة في الآتي، ورغم أنها تحكم إلا أنها تعلم جيداً أن هذا الفصل من دراما السياسة السودانية قد انتهى. ويسعى منظرّوا وقادة الحركة الإسلامية إلى إيجاد صيغة وشكل جديدين للمرحلة القادمة. ويبدو أن الترابي والذي عرف بقدرته على البقاء يبحث بطريقته عن كيفية

العودة. وفي تحليل سابق، يقول: "فالجبهة الإسلامية هي آخر المراحل التاريخية في تطـــور الحركة الإسلامية ولن تكون الأخيرة طبعاً، لتعبر عما تراه مقتضى الدعـــوة والمجـــاهدة الإسلامية في السودان، وهي تختلف عما قبلها من المراحل باختلاف تطـــور الحاجـــات والضرورات"[٣٥]. ونلاحظ فكرة فقه الضرورة أو الحاجة فهذا يعني أن الموقف الجـــديد يحدد طريقة الاستجابة.

ويناقش أحد منظري الحركة المأزق الحالي وكيفية الخروج دون خسائر كبيرة، إذ يتوقع نهاية التجربة الإسلامية السودانية سواء بالانتحار أو الخطر من خارجها. لذلـــك يدعو إلى: "إعادة خلق حركة إسلامية جديدة، تبنى على إنجازات ما ســـبقها، وتجمـــع الصف الإسلامي السوداني، وتتحرك في إطار يتيح أيضاً الحرية للآخرين للعمل". وهـــذا ما لم تفعله الحركة الإسلامية في نشوة انتصارها على المعارضين والمختلفين، بل تم إقصاء الآخرين بكل عنف وفظاظة. ويصل الكاتب إلى تصور لحل أزمة الحركـــة يبقـــي لهـــا رموزها واستمرارية مضبوطة، يكون مذهبها نقد الذات، والتواضع للآخرين، والحـــوار المستمر معهم، والاستماع لهم، والتشدد على الذات مع التســـامح والتمـــاس العـــذر للآخرين. وحسن الترابي من القلائل الذين يستطيعون، لو أرادوا خلق التحول المطلـــوب في الحركة الإسلامية السودانية بعد بعثها[٣٦].

تزداد المعارضة ضد نظام الجبهة الإسلامية في السودان، وترتفع أصوات للمصالحة الوطنية أو الوفاق. ولكن تبقى عقبة المحاسبة والمساءلة عن التجاوزات التي قامت بهـــا الحركـــة الإسلامية ويقول السودانيون: "أنها غريبة ولا تمثل الخلق السوداني". لذلك لا بـــد مـــن المحاسبة أو القصاص أو الثأر، حسب نبرة كل فصيل أو متضرر. ويتحدث البعض عـــن نموذج جنوب أفريقيا بعد نهاية نظام الفصل العنصري.

خلاصة القول هو أن الحركة الإسلامية رغم المناخ المنفتح والحر الـــذي عاشـــته السودان، أدخلت نفسها في تجربة نظام شمولي قمعي وولّد كثيراً من المرارات والضغـــائن،

ستؤثر –بلا شك– على طريقة التعامل مع الحركة الإسلامية في حالة سقوط النظام الذي أقامته.

الانشقاقات والاختلاف مع الإخوان المسلمين

عرفت الحركة الإسلامية السودانية منذ البداية صراعاً داخلياً واضحاً متعدد الأسباب والمصادر. فهناك الاختلاف بين تيار الأثر الخارجي والواقع المحلي، فقد كان للإخوان المسلمين المصريين تأثيرهم على تيار الحركة في السودان من خلال الوفود التي ترسل، والطلاب الدارسين في مصر. ومن ناحية تنظيمية تراوحت الحركة بين شكلين. تنظيم نخبة أو صفوة مقابل أن تكون حركة شعبية جماهيرية منذ البداية. والأهم من ذلك الخلاف بين الاتجاه التربوي والاتجاه السياسي–السلطوي حول الأولوية في التعامل مع الحالة السودانية. أو كما يصف مكي التيارين: الأول ينادي بالإعداد الروحي والتربوي قبل أداء أي مهام سياسية، والثاني تيار الشمول ومصاحبة التعبير السياسي للمناشط الأخرى(٣٧). وقد ظلت الحركة لفترات طويلة تركز على العمل وسط الطلاب، ويبدو أنها كجزء من حركة متعلمين في السودان كانت تعي مثل غيرها صعوبة تحويل الجماهير ذات الولاءات الطائفية والصوفية رغم تدينها. لذلك انتصر تيار العمل الفوقي أي وجود طليعة تستطيع التغيير السياسي وبعد ذلك يمكنها أن تغير المجتمع والأفراد وبالتالي الدولة. ويمكن اعتبار ما سمي بمؤتمر العيد في أغسطس ١٩٥٤ هو التدشين الحقيقي لغلبة هذا التيار ثم كان صعود الترابي إلى القيادة تأكيداً لهذا الخط.

كان تطور ما بعد المؤتمر قد شهد تمايزاً في الحركة وابتعدت بعض المجموعات عن المجرى الرئيسي، ويعتقد الترابي بوجود ثلاث مدارس كانت تمثل أصواتاً داخل التنظيم ولكنها خرجت نهائياً. فالخط الأول – كما يقول: « كان ضد التطور في الاجتهادات التنظيمية والحركية منذ الخمسينات، ويرى أن تراث التجربة الإخوانية التقليدية هو تقريباً الفقه النهائي لحركة الإسلام المعاصرة وهذا رأي يتبناه بعض الناس إلى يومنا هذا. هؤلاء

كانوا متحفظين على جل التطورات التنظيمية والحركية للجماعة وعلى ضعف علاقتـــها بالتنظيم العالمي للإخوان »[٣٨]. ومن الملاحظ أن الخط الثاني اختلف مع الترابي وأنصاره لأسباب فقهية أكثر منها سياسية ولكنها انعكست على النشاط السياسي والتنظيمـــي. فمن بين الأسباب القوية لخروج أعضاء من التنظيم الرئيسي وتكوين "جماعة الإخـــوان المسلمين" ما يعتبرونه اشتطاطاً في اجتهادات الترابي التي تبتعد في بعض الأحيـــان عـــن الأصول الفقهية وحتى العقدية. وقد أثارت الأفكار الواردة في كتابه "تجديـــد الفكـــر الإسلامي" كثيراً من الجدل والانتقادات والغضب من قبل الإسلامويين الملتزمين بـأصول فقهية معينة في الفكر الديني. بينما يرى الترابي بأنها حاجة ضرورية، يقول: « عندما بدأنا محاولاتنا في تنزيل الفكر الإسلامي إلى واقع الحياة أصبح لاجتهادنا بعد منهجي أصـــولي، وكانت تلك مرحلة ضرورية من مراحل تطور مسيرة الحركة وحاجاتها إذ لم تعد تغـــني المناظرات المجردة والمقولات العامة كالتي عهدناها في مرحلة الدعوة الأولى. ونشأت مـــن هنا دعوة تطوير الأصول الفقهية والاجتهاد »[٣٩] . وقد صدرت مجموعة من الكتـــب اتسمت بطابع هجومي انفعالي، إذ نجد عناوين مثل: "فضائح الترابي – زعيم المعتديـــن على الرسول والصحابة والتابعين"[٤٠].

أما التيار الثالث فله طابع سياسي ارتبط بقضية شكل التنظيم هل يظل مغلقـــاً أم مفتوحاً؟ وشكل التحالفات وشروطها، ودرجة التفاعل مع المجتمع والقـــوى السياســـية الأخرى. وكان هذا هو عامل انشقاق مجموعة الإخوان المسلمين خلال الثلاثة عقـــود الماضية. وفي البداية كانت الحركة تحاول تجنب الانشقاق من خـــلال تفضيـــل العمـــل الجبهوي وإيجاد صيغة تجمع بين الإخوان المسلمين كنواة حزبية وبين الجبهة (جبهة الميثاق ثم الجبهة الإسلامية القومية). وهذا الجانب أيضاً ليس بعيداً عن النقاش القديم حول منهج الحركة والدعوة، وطريقة وأسلوب العمل، وهل التركيز على الكم أم النوع ؟ وأخـــذت مجادلات تفضيل وأسبقية التربية أم السياسة قدراً كبيراً من جـــهود الحركـــة وتبـــادل الاتهامات بين الطرفين. فأصحاب الاتجاه التربوي رأوا أن الأخ المسلم لم يعد يختلف عـــن

الآخرين بسبب اندماجه في الصراعات السياسية. أما الاتجاه السياسي فقد أبدى خشـيته من أن تنحصر الحركة في التدين الضيق والمحدود ولا يذهب بعيداً عن العبادات والشعائر الدينية، ولا يتطلع إلى استراتيجية تغيير للمجتمع. وقد تصاعد الصراع حين أصبح الترابي أميناً عاماً لجبهة الميثاق الإسلامي.

عملت الحركة على تسوية الخلافات داخلياً ورغم أن مجموعة الإخوان المسـلمين كانت تسعى إلى إزاحة الترابي في مؤتمر الحزب ولكنهم لم ينجحوا في ذلـك. وانتـهى الأمر بأن يعهد للترابي بالعمل السياسي الجماهيري وأن يتنازل لأحد الإخوان المسـلمين عن زعامة التنظيم الداخلي للإخوان. وقد كلف مالك بدري بهذه المهمة ثم خلفه محمـد صالح عمر. ثم عاد الإسلامويون إلى حل توفيقي يتجاوز وجود رأسين لتنظيـم واحـد فألغيت الثنائية، وقبل الإخوان بقيادة الترابي في مؤتمر أبريل ١٩٦٩، ما عدا قلـة كـان ينوي التنظيم فصلهم لولا أن انقلاب مايو ١٩٦٩ اليساري وحد الإسلامويين ضـده. وأجبر كل الإسلامويين الحركيين على العمل معاً(٤١).

شهدت الحركة صراعاً جديداً في منتصف السبعينات وكان الترابي الهدف مـن الهجوم رغم أنه كان خلال أغلب السنوات التالية للانقلاب في المعتقل. وحين شـارك التنظيم في محاولة الانقلاب ضد النميري عام ١٩٧٦، تعرض الترابي للـهجوم بسـبب تحالفه مع الصادق المهدي بقصد محاربة السلطة. وكان رأي المعارضين بأن ما حدث هو احتراب بين المسلمين غير مبرر(٤٢). ولكن بعد عام من ذلك الانقلاب تمت المصالحة بين النظام والمعارضة، ووقف خصوم الترابي ضد تقلباته غير المنطقية والسريعة. إذ لم يسـتطع إقناعهم بأن الحركة الإسلاموية التي كانت تحارب النظام قبل سنة فقط، تصبح حليفـه وشريكة للنظام رغم عدم تغير مضمون السلطة السياسية. وما زال النميري ونظامـه -في نظرهم- غير شرعيين ومجرد انقلابيين. وقاد الصادق عبد الله عبد الماجد ويوسف نـور الدائم في عام ١٩٧٨ حركة انشقاق، واحتفظت المجموعة باسم الإخـوان المسـلمين وارتبطوا بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين. ولكن لم يؤثر الانقسام على جناح الـترابي

والذي استفاد كثيراً -كما أسلفنا- من المصالحة الوطنية وتقوية مواقعه الاقتصادية بالذات في بلد فقير مثل السودان، مما كان له أثره الفعال في العمل السياسي.

وقف الإخوان المسلمون مع بقية الأحزاب والقوى السياسية مع الانتفاضة الشعبية التي أدت إلى سقوط نظام النميري في أبريل ١٩٨٥ وقد كان الترابي وأنصاره بعيدين عن العمل مع التجمع الوطني. وفي الانتخابات التي تلت ذلك، شارك الإخوان المسلمون ولكن حصيلة أصواتهم في الدوائر الإقليمية لم تتعد ٢,٤٧٤ صوتاً في كل أنحاء السودان و لم يحرزوا أي مقعد في البرلمان[٤٣]. وعمل الإخوان المسلمون باستقلالية عن الجبهة الإسلامية القومية وعبروا عن نقدهم للعديد من ممارسات الجبهة كما ظلوا على تحفظهم على تجديد الترابي الذي يصطدم بثوابت دينية - حسب نظرهم. وحاولوا بإبراز تمايزهم عن جبهة الترابي في المنتديات السياسية والدينية، وبالذات في الجامعات والمعاهد العليا. ومن الملاحظ أن الترابي وأنصاره لم يحاولوا الرد عليهم أو الدخول في صدامات تذهب بعيداً. وهذه ميزة سياسية لدى الترابي إذ يبقي شعرة معاوية مع أي شخص أو تنظيم له توجه إسلامي. ويقول عن الانشقاقات: « وقد التزمت الجماعة سنة الصبر الجميل على أذى المنشقين، والاستعانة بالله، والتواصي بالسماحة معهم إلا أن يهاجروا، وبالانصراف عن مماراتهم ومجاراتهم إلى صالح العمل الموجب ». ويضيف مبيناً تجاربه ويطرح موقفاً متسامحاً تجاه مخالفيه الإسلاميين: « ومهما يكن فقد تعلمت الحركة الإسلامية بالسودان شيئاً من الرضا بقدر تعدد الجماعات الإسلامية والصبر على بلائه. وسواء بدا التعدد وطرأ، فإنه قد يستمر - قد تقوم جماعتان متضاهيتان لا يفرق بينهما إلا تباين المنشأ التاريخي ثم لا تجدي من بعدُ محاولات التقريب والتوفيق، وقد تنشق حركة لتقدير ظرفي ما يلبث أن يزول ... ولا ينبغي أن يُهمل المسلمون مُثل الوحدة العليا مهما هبطوا عنها، ولا أن ييأسوا من السعي إليها مهما بعدت الشقة »[٤٤].

كان انقلاب الجبهة الإسلامية في يونيو ١٩٨٩، اختباراً صعباً للإخوان المسلمين الذين يتراوحون بين موقف ديني أصولي وآخر سياسي عملي. لذلك يتذبذب الإخوان المسلمون بين نقد التجربة الحالية وتأييدها في أوضاع معينة. وهناك قبول للنظام بسبب ادعائه التوجه الإسلامي وتطبيق الشريعة. ويشرح الصادق عبد الله عبد الماجد موقفهم: « بالنسبة للتوجه نحو الشريعة الإسلامية فهذه هي الراية التي رفعها الإخوان المسلمون منذ وقت مبكر ... فالتوجه الذي استنته الحكومة برفعها لمشروع تطبيق شرع الله واستقامة الناس على جادة الطريق وبناء مجتمع على الأسس التي يحددها الإسلام. كل هذا يجد منا القبول والتأييد دون شك ... أما الجانب السياسي من توجه الإنقاذ فللإخوان عليه تحفظات في كثير من المواقف"(٤٥). فالإخوان يرون انعدام مظاهر الشورى ومشاركة الآخرين خاصة الذين يساندون الشريعة من الأحزاب الأخرى. كذلك يرى الإخوان أن الشريعة غائبة في الشارع وفي السلوك العام. والجانب الأمني لا يجد تقنيناً إسلامياً، والأهم من ذلك قضية العدل: "الذي جعل قصور تطبيقه في هذا العهد من السودانيين طبقتين عليا وسفلى ضاعت بينهما الطبقة الوسطى". وقد وجه الإخوان المسلمون نقداً شديداً لممارسات النظام غير الديمقراطية وجعلوا من منابر بعض المساجد ساحة لتجميع معارضين يريدون سماع أي كلام ضد الحكومة. ولكن عندما تصاعدت المواجهة العسكرية في جنوب وشرق السودان في مطلع عام ١٩٩٧، قرر الإخوان إيقاف هجومهم على النظام وتحدثوا نفس لغته عن المؤامرة الخارجية والاستهداف والصليبية والمخطط الغربي. ولكن المجموعة الإخوانية التي يتزعمها الشيخ سليمان أبونارو، تصف النظام بأنه غير إسلامي وأن إسلامه مجرد شعارات. وإن الترابي وجماعته يأتون أعمالاً كفرانية، اعتبرها الشيخ تمثل خروجاً عن الكتاب والسنة. وقد أصدر الصادق عبد الله عبد الماجد بياناً ينفي هذه الآراء ويؤكد تأييد الإخوان للنظام. وكان ذلك أثناء حضور مصطفى مشهور المراقب العام لإخوان مصر، دورة المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي في عام ١٩٩٥(٤٦).

يميل الإخوان المسلمون إلى تحقيق وفاق وطني في السودان يضم حسب تصورهم كل الأحزاب ذات التوجه الديني أو وحدة أهل القبيلة - كما يقولون. فهم يشعرون بخطر حقيقي يهدد هذا النظام الذي ينسب نفسه إلى الإسلام، ويرون في سقوطه نكسة لتجربة إسلامية كان يمكن تعميمها وأن تكون نموذجاً تقتدي به الحركات الإسلاموية المختلفة في العالمين العربي والإسلامي. والإخوان المسلمون أكثر إدراكاً لخطورة الموقف في السودان من الترابي وجماعته، لأنهم خارج السلطة و لم تفسدهم السلطة المطلقة و لم يغرقوا في مباهج السلطة. وهنا يظهر على أرض الواقع اختلاف التوجهين والرؤيتين الترابية أولاً أم السلطة السياسية ؟

الجبهة الإسلامية والمشاركة السياسية والتحالفات

يتضح موقف الجبهة الإسلامية القومية من المشاركة السياسية وبالتالي فهم تحالفات الجبهة وسياساتها البرلمانية من خلال متابعة صراع التيار التربوي والتيار السياسي (السلطوي) داخل حركة الإخوان المسلمين أي قبل أن تتخذ الاسم الحالي: الجبهة الإسلامية القومية. فقد ظهر مبكراً - تيار يقول بأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. وكان الأمين السابق الرشيد الطاهر، كما ظهر عملياً من دعاة الوصول إلى السلطة أولاً، لذلك خطط لانقلاب التاسع من نوفمبر ١٩٥٩، وقد سجن الرشيد الطاهر بعد فشل الانقلاب وتخلي التنظيم عنه. ولكن العمل السري داخل الجيش لم يتوقف حتى نجح انقلابهم في حزيران/ يونيو ١٩٨٩، ومن ناحية أخرى، توصل الإخوان المسلمون إلى حقيقة استحالة وصولهم إلى السلطة بقوتهم الذاتية. لذلك برعوا في خلق تحالفات وأحياناً اختراقات للأحزاب الأخرى وللنظم الحاكمة، كما حدث في عهد النميري. فالغاية هي الوصول إلى السلطة ولا تهم الوسائل ما دام الهدف نبيلاً أو حتى مقدساً وهو إقامة الدولة الإسلامية أو تحكيم شرع الله.

هكذا عبر الترابي عن توجهات الجماعة بوضوح، إذ قلل من أهمية الأحـزاب والبرلمـان والدستور والمؤسسات الديمقراطية ... إلخ. ويفتعل منذ البداية تناقضاً بين الديمقراطيـة والشورى اعتماداً على لا دينية الديمقراطية بالذات فيما يتعلق بمصدر السلطات وحـدود الحرية «إن الديمقراطية في المفهوم الغربي تمارس غالباً في سياق حكم لا ديني لأنهم يظنـون أن الحكم الديني يضفي على السلطان هيبته وقداسته ويمتعه بحق إلهي في السلطة المطلقـة أو أنه يتيح لفئة كهنوتية أو هيئة كنسية، أن تحتكر من دون الناس الصلة بالله والشـرعية الصادرة عنها. فتصادر حرية الرأي والعلم وتحرم حق الخلاف فتجعله كلـه ردة فعـل وكفراً وفتناً وحروباً دينية .. فسداً لكل ذريعة إلى طغيان الحكام أو رجال الكـهنوت باسم الدين وتأسيساً للحرية والتسامح والسلام، قامت الديمقراطية جلها على أنقـاض الدين. ولا مجال بالطبع في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمـان، لأن الديـن الإسلامي دين توحيدي يحيط بالحياة ... فالخروج بالديمقراطية من الإطار الديني إلى إطار سياسي بحت، ردة وضرب من الإشراك لأنه يشرك إرادة الشعب مـع خالقـه»(٤٧). ويؤكد في موضوع آخر « إذا تمكن أهل الدين في الأرض يسراً أو قسراً، فإنهم يمضـون في تزكية المجتمع بالدعوة ولكنهم يضعون قوة السلطان أيضاً لتغيير الواقع وإنفاذ حكـم الله قانوناً وسياسةً »(٤٨).

يمكن القول إن الجبهة الإسلامية قد شاركت في الديمقراطية باعتبارهـا "لعبـة" بالمعنى الحرفي للكلمة، لذلك غيرت تحالفاتها وممارساتها دون تقيد بالقواعد المعروفة. فقـد كانت لديها مرجعية مختلفة وتحاول أن تتسق مع هذه المرجعية. كذلك كانت أولوياتهـا مختلفة فهي على سبيل المثال مع تطبيق الشريعة أو القوانين الإسلامية –حسب رؤيتـها– وليس مهماً هل ينفذ ذلك نظام ديمقراطي أم دكتاتوري. لذلك التقت الحركة الإسلامية مع تيارات كثيرة متنوعة بسبب قبولها لشعار تطبيق الشريعة فقط. ومثل هـذا الشـعار العاطفي العام يمكن أن يكون قاعدة مشتركة لتحالفات أو تنسيق بين قـوى سياسـية متباينة، وقد أدركت الحركة هذه الميزة مبكراً، يقول أحد مؤرخيهم: « قضية التشـريع

قضية مبسطة، ومدخل سهل لعرض الأزمة الدينية ويمكن أن تجمع حولها كل العناصر ذات الخلفية أو الثقافة الدينية في أرضية مشتركة وقد نجحت حركة الإخوان الجديدة في عرض قضية الدستور الإسلامي من خلال معركة الجبهة الإسلامية للدستور »[٤٩].

ويشرح الترابي فعالية هذه الآلية في الضغط السياسي وتكوين تحالفات: "إذ اتخذت واجهة تحالفية هي الجبهة الإسلامية للدستور التي وسعت أثرها وروجت دعوتها، وإذ صاغت جماع دعوتها في شعار سياسي يكون كلمة التداعي المشهورة للجماهير، وإذ بسّطت حملة شعبية واسعة للتذكير والتبشير بالحكم الإسلامي بمنهج لا يتجاوز الأحزاب ولكنه يحاصرها في الإسلام ويحرجها بقبول دعوته"[٥٠].

عند قيام انقلاب ابراهيم عبود في ١٧ نوفمبر ١٩٥٨ لم يتم حل جماعة الإخوان المسلمين مثل بقية الأحزاب السياسية. فقد تم التعامل معها -كما يظهر- كجمعية دينية، وعملت صحيفتهم لفترة وأغلقت في العام التالي. ومن الملاحظ أن الإخوان المسلمين لم يسجلوا موقفاً مسانداً للديمقراطية و لم يدخلوا تعطيل الدستور وحل الأحزاب. ويرى الترابي أن فترة عبود كانت فترة كُمُون فقد ظنت الحركة بأنها قد تتعرض لتجربة تماثل ما حدث في مصر على يد عبد الناصر: "والحقيقة أن الحركة فزعت إلى حذر بالغ دون أن تلاقي ابتلاءً، وذلك من فرط اعتبارها بما حدث في مصر. فانفعلت انفعالاً شديداً بالخوف وكمنت كموناً حاداً لأول عهد كادت تجمد نفسها"[٥١]. لذلك لم تشترك حركة الإخوان المسلمين في الجبهة الوطنية المتحدة أو جبهة المعارضة التي كونها قادة الأحزاب الثلاثة: الأمة والوطني الاتحادي والشيوعي. و لم يوقع الإسلامويون على المذكرة الأولى التي قدمت في ٢٩ نوفمبر ١٩٦٠ وتطالب بأن يتفرغ الجيش لمهمته الوطنية الأساسية وهي حماية البلاد وأن تتولى الحكم هيئة قومية انتقالية تمارس سلطات الحكومة في فترة الانتقال وتضع قانون انتخابات عادل. وعندما اعتقل بعض القادة السياسيين في ٩ / ٧ / ١٩٦١ لم يكن بينهم أي عضو من جماعة الإخوان المسلمين.

لحقت حركة الإخوان المسلمين بالمعارضة الجماهيرية للدكتاتورية مؤخراً، وعن طريق دور الترابي كأستاذ بجامعة الخرطوم حيث اندلعت شرارة الثورة أو السبب المباشر للانفجار. فثورة ٢١ أكتوبر ١٩٦٤ هي عملية طويلة تراكمية كانت قمتها ندوة الجنوب التي تحدث فيها الترابي مع آخرين، حيث تدخل الأمن وأطلق النار على الحضور وقتل أحد الطلاب، ثم نزلت الجماهير إلى الشارع احتجاجاً وأعلن الإضراب السياسي أو العصيان المدني. وانحازت مجموعة من الضباط الوطنيين إلى الجماهير مما شل قدرة النظام على إخماد الانتفاضة الشعبية. وبعد سقوط النظام العسكري، تم إشراك الإخوان المسلمين بوزير: محمد صالح عمر، في الحكومة الانتقالية التي شكلت بعد ٢١ أكتوبر ١٩٦٤ وحين عدلت الحكومة الانتقالية دخل الرشيد الطاهر بدلاً عنه.

غيرت الحركة اسمها إلى جبهة الميثاق الإسلامي وفي شباط/ فبراير ١٩٦٥ أصدر الترابي أول بيان له بصفته سكرتيراً لجبهة الميثاق الإسلامي وأميناً عاماً للإخوان المسلمين (يفترض اندماجهم في جبهة الميثاق). وقررت جبهة الميثاق دخول الانتخابات في ٢١ / ٤ / ١٩٦٥ كقوة مستقلة. وفاز خمسة أعضاء من المؤيدين للجبهة في الدوائر الإقليمية بالإضافة لاثنين في دوائر الخريجين. وقد أعلنت الجبهة عن استراتيجية العمل الإسلامي وركزت على:

١- تأمين الجبهة الداخلية بمحاربة الحزب الشيوعي ومؤتمرات الاستعمار الغربي.

٢- تبني القضايا المطلبية العادلة وخلق تيارات موالية في الجماعات الضاغطة (النقابات).

٣- ملامح المجتمع الإسلامي والحكومة الإسلامية.

٤- معارضة النظام الناصري وكشفه إعلامياً والتعاطف مع إخوان مصر.

٥- مناصرة حركات التحرر - خصوصاً فلسطين وإريتريا وتشاد[٥٢].

هذا وقد حاولت جبهة الميثاق تنفيذ الاستراتيجية المعلنة وبتركيز خاص على مناصرة الإخوان المسلمين المصريين خاصة بعد إعدام سيد قطب في عام ١٩٦٦، وقد

وقفت خلف اقتراح يدعو بأن يقوم البرلمان بالتماس في صورة برقية لمجلس الأمة المصري وللرئيس جمال عبد الناصر تطلب إيقاف تنفيذ حكم الإعدام واستبداله بحكم أخف. ولكن برز تيار في البرلمان اعتبر ذلك تدخلاً في الشؤون الداخلية لمصر. ولكن حين نفذ الحكم قام بعض أعضاء البرلمان بأداء صلاة الغائب على أرواح الإخوان المسلمين المصريين الذين أعدموا وهم ثلاثة أشخاص(٥٣). وقد ساهمت جبهة الميثاق الإسلامي في توتر العلاقات المصرية-السودانية رغم حيويتها، كذلك استغلت الجفوة التقليدية بين حزبي الأمة ومصر رغم أن رئيس الوزراء آنذاك محمد أحمد محجوب قد حاول على مستوى شخصي أن يدافع عن خصوصية العلاقة بين مصر والسودان. ومن الجدير بالذكر أن الإسلاميين تحالفوا مع الصادق المهدي حين انقسم حزب الأمة إلى جناحين، ووقفوا ضد محجوب. وبعد حرب يونيو ١٩٦٧ قرر الإسلامويون تجميد خلافاتهم مع مصر وأيدت مبدأ دعم مصر. ولكن كما يقول مكي: « الثقل التأييدي ذهب مرة أخرى إلى منظمة فتح، حيث دعت الجبهة للتبرع لها بمليون جنيه، كما نادت الجبهة بالجهاد لاستعادة المسجد الأقصى وانخرط شبابها في معسكرات التدريب التي أقامتها الحكومة حينها »(٥٤).

تقول الجبهة أنها بنت كل تحالفاتها وعلاقاتها السياسية والبرلمانية حتى نهاية الستينات على الموقف من قضية الدستور الإسلامي. وقد عملت الجبهة بنجاح واضح بين الكتل السياسية الشمالية واستطاعت أن توجه التيار الداعي إلى تبني مسودة الدستور الإسلامي ١٩٦٧ ولكن انشقاق حزب الأمة إلى جناح الإمام الهادي المهدي المؤيد لحكومة المحجوب وجناح الصادق المهدي، أدخل الحياة السياسية السودانية في نفق مظلم. وحاولت جبهة الميثاق الاستفادة من هذه الأجواء، وفي النهاية تحالفت مع الصادق المهدي. فقد نسقت معه قبل ذلك في قضية حل الحزب الشيوعي، بالمشاركة مع اسماعيل الأزهري. ونجحت في جر الأحزاب إلى إصدار قرار من داخل البرلمان يقضي بتعديل الدستور لمنع نشاط الحزب الشيوعي وطرد نوابه من البرلمان. ولكن هذا النجاح

السياسي مثل نكسة حقيقية لمبادئ الديمقراطية الأساسية وهي قبول الآخرين وحق المواطنين في حرية الرأي. وكان هذا القرار من مبررات الادعاء بفشل الديمقراطية والحزبية في السوادن. وقد مهد ذلك لانقلاب مايو ١٩٦٩.

أخذ تحالف الجبهة مع جناح الصادق المهدي شكلاً ملموساً ومعلناً، تمثل في مؤتمر القوى الجديدة. وقد تشكل المؤتمر بعد سقوط حكومة الصادق المهدي في منتصف مايو ١٩٦٧ تشكيل حكومة المحجوب الثانية. وكان المؤتمر في البداية مجرد تنسيق بين نواب جبهة الميثاق وجناح الصادق المهدي ثم انضم له حزب سانو SANU الاتحاد الوطني السوداني الأفريقي بقيادة وليم دينق. وقد استغرب الكثيرون و لم يستوعبوا تحالف حزب يدعو لتطبيق الشريعة مع حزب جنوبي يتهمونه بأنه يتلقى دعم مجلس الكنائس العالمي. وسيدخل الإسلامويون تحالفات أكثر تناقضاً في المستقبل، ولكن الظروف السياسية فرضت عليهم هذا التحالف والذي انتهى بحل الجمعية التأسيسية عام ١٩٦٨.

يظهر أن كل طرف بالذات، حزب الأمة وجبهة الميثاق، كان يضمر نية استغلال الطرف الآخر في مواقف معينة. فالصادق المهدي كان يريد من يدير له معاركه مع محمد أحمد المحجوب ومن هم خلفه، وقد قام الترابي بمهمة الهجوم على المحجوب واستفزازه وهو رجل سريع الانفعال وشاعر ذو مزاج خاص. يورد المحجوب تعليقه على دور الترابي، بقوله: « وكان الصادق على علاقة مع جبهة الميثاق الإسلامي وجماعة الإخوان المسلمين. إذ كان صهره الدكتور حسن الترابي زعيم جبهة الميثاق الإسلامي، وكنت أحترمه كثيراً كرجل قانون، ولكنني لم أعجب بسياسته أبداً. وقد حاول الدكتور الترابي في البرلمان أن يعمل دائماً على إغاظتي، فلم ينجح اللهم إلا في إتاحة الفرص لي للسخرية منه ومن الصادق لكونهما مبتدئين في السياسة وفي الحياة البرلمانية، في حين أصبحت جداً سواء على الصعيد العائلي، أو على صعيد الزعامة، إذ جاز القول، أو في المناورات البرلمانية »(٥٥).

أما جبهة الميثاق والترابي، فقد كانا يحاولان بنفس القدر استغلال هذا التحالف في تحقيق الأهداف الخاصة للإسلامويين. يقول أحد مؤرخي الحركة إن الأحزاب التقليدية لم تكن تقيم كبير وزن للإخوان، لذا لم يكن من الممكن التفاهم معها، واتجه الإسلامويون نحو التحالف مع الصادق المهدي الذي بدا أكثر تفهماً لقضاياهم ورأوا فيه خير نصير مرحلي لتحقيق استراتيجيتهم والمتمثلة في:

١- تسخير الصادق في ضرب الطائفية والعشائرية والشيوعية.

٢- كان التنسيق وليد استراتيجية دفاعية، إذ كانت الأحزاب الكبيرة تحاول تحطيم الجبهة كحزب ناشئ، إذ اعتبرها الاتحاديون تتوسع على حسابهم ووسط جماهيرهم، بينما لم تفرق طائفة الأنصار بينهم وبين حركة اليسار، لذلك شكوا في نواياهم.

٣- الوقوف ضد النفوذ المصري وتأثيراته على الواقع السياسي المصري.

٤- تأمين وقوف الجنوبيين أو على الأقل تحييدهم في قضية الدستور الإسلامي[٥٦].

لم تكن الأهداف السابقة هي كل استراتيجية الجبهة وبالتالي قام عليها التحالف، فقد كانت الحركة الإسلاموية عموماً تستخدم كترياق مضاد للشيوعية والقومية العربية. وقد مكنت ظروف الصراع السياسي الداخلي وانعكاسات الحرب الباردة على المنطقة العربية والأفريقية، جبهة الميثاق الإسلامي من أن تلعب دوراً مهماً أكبر من حجمها العددي والسياسي الفعلي. وهي ما زالت تفخر بأنها كانت القوة الأساسية في حل أكبر حزب شيوعي في المنطقة. ولكن عجزت عن تمرير قرارات ثانوية مثل استمرار الجمعية التأسيسية، لسبب بسيط وهو أن الكتل السياسية الأخرى كانت مع حل الجمعية التأسيسية. ويمكن القول بأن الأحزاب التقليدية لم يكن لها وجود ملموس بين القوى الحديثة بالذات في النقابات والحركة الطلابية. وكان الإسلامويون قد تغلغلوا داخل هذه التكوينات وبالتالي قاموا بمهمة وقف قوى التحديث والتغيير.

كان انقلاب مايو ١٩٦٩ بقيادة النميري حسماً للصراع بين القوى الحديثة والتقليدية ولكن بوسائل غير ديمقراطية فقد وقف مع الانقلاب عدد من الأحزاب والتنظيمات صغيرة الحجم ولكنها ذات فعالية وديناميكية. وساند الشيوعيون والقوميون العرب والاشتراكيون الديمقراطيون والناصريون الانقلاب وكانت الحكومة الأولى ذات ألوان سياسية واضحة كذلك التوجه لم يكن خافياً علي أحد. وظهرت معاداة النظام الجديد للجبهة من البداية وفي نفس الوقت عملت الجبهة على التنسيق مع بقية الأحزاب المحلولة وروجت لاستلام الشيوعيين للسلطة، خاصة في بعض الدول المجاورة مثل السعودية وإثيوبيا (أيام حكم هيلاسيلاسي). وارتبط الإخوان المسلمون بالإمام الهادي المهدي وخططوا معه لعمل عسكري يقاوم الانقلاب. وقد شجعه بعض المستشارين من الإخوان المسلمين على اللجوء إلى العنف. وكانت النتيجة أحداث الجزيرة أبا مارس ١٩٧٠ والتي قتل فيها الإمام الهادي وكذلك أحد قادة الإخوان المسلمين محمد صالح عمر. وقد كان وجود الإخوان مع الأنصار بداية للتفكير في حلف ضد نظام مايو خاصة بعد فشل المواجهة العسكرية والتي يرى بعض الأنصار بعد انقضاء تلك السنوات أنها كانت مؤامرة لتوريط الإمام والأنصار في صدام غير متكافئ مع الجيش تكون نتيجته تصفية الأنصار وحزب الأمة. وفي هذه الحالة يحتل الإخوان موقع حزب الأمة لأسباب إيديولوجية ولأن التفكير السياسي متطابق لولا العلاقة الطائفية التي يقوم عليها الحزب.

دخل الإخوان المسلمون بعد ذلك في الجبهة الوطنية التي ضمت حزبي الأمة والاتحادي الديمقراطي. وكونت قيادة في الخارج كان من أهم عناصرها عثمان خالد من الإخوان والشريف حسين الهندي من الوطني الاتحادي المنشق عن الاتحادي الديمقراطي وعمر نور الدائم من حزب الأمة. وقد وجدت الجبهة الوطنية دعماً من السعودية وإثيوبيا وليبيا ووصل الدعم إلى حد فتح معسكرات للتدريب. وقامت الجبهة الوطنية بمحاولة عسكرية من الخارج في يوليو ١٩٧٦ لاستلام السلطة ولكن الخطة فشلت وتم إعدام قائدها محمد نور سعد. وفي العام التالي مباشرة، دخلت الجبهة الوطنية في مصالحة

مع نظام النميري الذي عارضته وانضمت لمؤسسات الحزب الواحد - الاتحاد الاشتراكي. مما ترك علامات استفهام رئيسية عن أسباب الخلاف أصلاً هل هي الديمقراطية التعددية أم اقتسام السلطة السياسية ؟ وأثارت المصالحة خلافات داخل الجبهة الوطنية، و لم يذهب الهندي إلى السودان وتراجع الصادق المهدي عن قبول المصالحة وخرج مجدداً وبقي الترابي وجماعته ليكونوا المستفيدين الحقيقيين من التحلف الثنائي مع النميري واستطاعوا استغلال هذه العلاقة إلى أقصى مدى ممكن للانتشار وتقوية التنظيم.

حاول الترابي أن يبرر فقهياً وأخلاقياً وسياسياً تحالفه مع النميري وطرح ما أسماه فقه التحالف ومبدأ جواز التحالف مع قوى غير إسلامية. واضطر الترابي للنظر إلى كل تحالفاته السابقة على ضوء منظور تجديدي ديني باعتبار أن حركته -كما يقول- « بأصلها حركة خروج واستمازة عن الواقع التقليدي، وأنها تنفعل ديناً بعقيدة الولاء لله والتوكل عليه والبراءة من العلائق الأخرى، والاستغناء عنها بالله ثم بالمؤمنين المخلصين وأنها لا تسلم من الانفعال عرفاً بعصبية الجماعة المتميزة عن الآخرين »(٥٧). هذا وقد اعتمد الترابي في تغيير مواقف الإسلامويين السياسية على تغليب مبدأ الضرورات تبيح المحظورات أو حساب الأضرار والمصالح، مما يجعل الباب مفتوحاً لتقلبات أسماها خصومة انتهازية سياسية أو في أحسن الأوصاف براغماتية. وبالفعل يقيس الإسلامويون تحالفهم بمعيار النجاح أو ما يسمونه بلغة دينية الكسب، بغض النظر عن الوسائل طالما كانت الغاية نبيلة. هذه أيضاً ميكافيلية ما تعكس نزعة عملية، تكيف الديني مع الدنيوي. وحاول الإسلامويون اللجوء للقياس في تبرير تحالفاتهم بالرجوع إلى سوابق وشواهد تاريخية أو من السنة. وطرحوا أسئلة مثل: أغراض التحالف والمدى الزمني للعهد التحالفي ونوع الشروط التي توضع مقدماً وتحديد الآثار على الدعاة والدعوة، وحول ضوابط الاستقامة في العهد مع الآخرين(٥٨).

يلاحظ أن أسس المصالحة ثم التحالف كانت في صالح نظام النميري. فقد تم الاتفاق على سبع قضايا اعتبرت أنها تمثل التطابق الفكري، وهي:

١- عدم العودة للتشقق الحزبي وحشد الإرادة الشعبية في تنظيم واحد.

٢- الموافقة على الحكم الذاتي الإقليمي للجنوب.

٣- الإلتزام بالحكم الإسلامي.

٤- استيعاب القوات المسلحة في العلم الوطني.

٥- الاتفاق على الطريق الاشتراكي للتنمية.

٦- قبول النظام الرئاسي.

٧- العمل العادل لحل المشكلات الإقليمية(٥٩).

فمن الواضح أن القضية الوحيدة التي يمكن أن تكون من تأثير مطالب أصحاب الاتجاهات الإسلامية عموماً، هي الالتزام بالحكم الإسلامي. ولكن في نفس الوقت نجد الحديث عن الطريق الاشتراكي للتنمية. ولقد كان للنميري فهمه الخاص للإسلام خاصة بعد أن اتجه نحو التصوف عقب إعدامه لأصدقائه ورفاق السلاح. ولكن الإخوان المسلمين رأوا في ذلك إمكانية لتوجيه النميري حسب تصورهم للحكم الإسلامي. يقول الترابي: «مهما كانت نيات النميري في سياساته. فهذا أمر موكول إليه لا يهمنا لأن ما يعنينا هو الأعمال ... فلم نضع وقتنا في التكهنات بمدى صدق النميري أو بنيته سحب البساط من تحت الحركة الإسلامية ولكن ركزنا على استغلال كل حدث لتثبيت الشعارات الإسلامية والتقدم في اتجاهها حتى نقطع خط الرجعة أمام السلطة القائمة أو غيرها»(٦٠).

ولكن في حساب الربح والخسارة، كان النميري رابحاً في الصفقة. فمن ناحية مبدئية وأخلاقية تنازل الترابي وأنصاره عن الكثير. فقد أصبح الترابي قيادياً في المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي وتقلد مناصب هامة بتكليف من النميري والذي كان يقوم

بتحويله من موقع إلى آخر. وحينما تم مساءلته في قضية تهريب الفلاشا -وكان الترابي حينذاك- مستشار الرئيس للشؤون الخارجية. أجاب في المحكمة بأن النميري لم يكن يستشر أحداً ! كما أن الترابي وأتباعه بايعوا النميري إماماً للمسلمين بل اعتبروه مجدد المائة في هذا الزمان – كما عبر الترابي في خطبة بمدينة ودمدني، بعد شهور من البيعة على المنشط والمكره[٦١]. وبعد أن أعلن النميري قوانين سبتمبر ١٩٨٣ الإسلامية، لم يجد الإخوان المسلمون أي حرج في تأييد النميري بصورة مطلقة وبلا أي تحفظات. إضافة إلى ذلك، كانوا يرون فيه شخصاً جسوراً في التمادي في الأخطاء. لذلك يمكنهم استخدامه في القضاء على خصومهم. ولقد حدث بالفعل حين دفعوه إلى إصدار حكم بإعدام الأستاذ محمود محمد طه في يناير ١٩٨٥. ولقد ابتهجوا بإعدامه، لأن ذلك خلصهم من عدوهم الأشد والذي ينطلق من مرجعية دينية مثلهم.

وبعد أشهر قليلة من إعدام الأستاذ محمود. انقلب النميري على الإخوان المسلمين في مارس من نفس العام. فقد بدأت الحركة تعد نفسها لوراثة النميري باعتبار أن ما أسمته عملية التمكن، قد وصلت ذروتها ويستطيع التنظيم أن يحكم بمفرده وأن يتخلص من النميري. يكتب أحد الأعضاء عن هذه الفترة: « دخل النظام في صراع ضد الحركة الإسلامية في وقت مثلت فيه هذه الأخيرة الركيزة الشعبية المنظمة الوحيدة الباقية للنظام الذي يعاني من شلل الاتحاد الاشتراكي واستفحال المجاعة والجفاف والغلاء واضطراب السياسات المالية وسوء الإدارة واستفحال تمرد الجنوب وازدياد هاجس الأزمة الأمنية ... بدا النظام جامداً في عام ١٩٨٥ عاجزاً عن تقديم أي مبادرة أو إسهام[٦٢]. وحين قامت الانتفاضة الشعبية في أبريل ١٩٨٥ وأسقطت نظام النميري، كان الإسلامويون داخل سجن النظام وبالتالي اعتبروا أنفسهم أعداءً للنظام وكأنهم لم يحالفوه يوماً.

وهكذا عاد الإسلامويون المحظوظون إلى العمل السياسي وكانوا الأكثر تنظيماً لأنهم الحزب الوحيد الذي كان يعمل لنفسه داخل الاتحاد الاشتراكي وداخل الحكومة.

كذلك كانوا الأكثر ثراءً لأنهم استفادوا من تجربة البنوك الإسلامية واحتكروا السوق بسبب تسهيلات هذه البنوك. لذلك كانوا أول تنظيم يعقد مؤتمراً بعد الانتفاضة – حيث أعلن اسم الجبهة الإسلامية القومية عام ١٩٨٦ لتجمع ما سمي قبل ذلك بالاتجاه الإسلامي. وهذه صيغة فضفاضة ولكنها عملية.

سعت الجبهة الإسلامية إلى فك عزلتها التي بدأت مع الانتفاضة ولكنها ركزت على مساندة الجيش في حرب الجنوب. واستغلت ظروف التدهور في أداء الجيش بين أفراد القوات المسلحة وهذا ما ساعد في نجاح انقلابها عام ١٩٨٩. ولكن الجبهة استطاعت أيضاً أن تظهر في الانتخابات كقوة ثالثة وهذا لم يكن متوقعاً. ويبدو أنها اخترقت لجنة الانتخابات في التأثير على طريقة الاختيار في دوائر الخريجين. كما أن المجلس العسكري الانتقالي وقف قبل ذلك، عقبة في سبيل تخصيص دوائر للقوى الحديثة عوضاً عن دوائر الخريجين بصورتها التقليدية[٦٣]. وفازت الجبهة بالأغلبية العظمى من دوائر الخريجين وكان مجموع نوابها واحد وخمسين نائباً. ومثلت معارضة قوية في داخل وخارج البرلمان ولجأت إلى أساليب عدائية في التعامل مع خصومها بالذات من خلال الصحف العديدة الخاضعة لتأثيرها مباشرة أو المتعاطفة معها.

دخلت الجبهة الإسلامية الحكومة التي شكلها الصادق المهدي في يونيو ١٩٨٨ وقد ساعدها على ذلك تنافس الحزبين الكبيرين، إذ أراد كل حزب أن يحد من هيمنة الآخر من خلال وجود الجبهة في الحكومة. وتبدلت علاقات الجبهة من الحزبين، حيث كانت الجبهة أقرب إلى الحزب الاتحادي الديمقراطي قبل الانتخابات. فقد حاول الحزبان: الجبهة والاتحادي وقف نفوذ التجمع الوطني الذي لعب دوراً أساسياً في نجاح الانتفاضة. كذلك اتفقا حول الموقف المتحفظ في التعامل مع قرنق والحركة الشعبية لتحرير السودان. ويلاحظ أن العداء مع الصادق المهدي وحزب الأمة وصل حداً بعيداً خلال الحملة الانتخابية وبعدها، ولكن الصادق اتجه نحو إدخال الجبهة الإسلامية في

حكومة موسعة وجاء الرفض من الاتحاديين. ولكن الاتحاديين غيروا موقفهم تماماً بقصد عرقلة الصادق والإضرار بأدائه الحكومي، ولذلك طالبوا بدخول الجبهة. وتظهر هذه التقلبات سلبيات العمل الحزبي وانعدام وجود سياسات ثابتة وبرامج محددة يمكن للوزراء تنفيذها. ورغم المشكلات المتفاقمة فقد كان الصراع الحزبي مشغولاً باقتسام "كعكة" السلطة ويعيدون حساباتهم وفقاً لإمكانية زيادة النصيب المخصص. وهنا مجدداً كسبت الجبهة من هذا الصراع والتسابق.

ويصف أحد أقطاب الجبهة تلك الأجواء: « ولكن ما أن تشكلت الحكومة حتى ظهر للاتحاديين أن هناك تقارباً بين الأمة والجبهة يبطل الغرض الذي من أجله نادوا بتوسيع الائتلاف. وكرد على هذا التقارب قام زعيم الحزب الاتحادي بتوقيع اتفاق مع قيادة التمرد في نوفمبر ١٩٨٨ ينص على القبول بمطالب مثل تجميد الشريعة لا يوافق عليها الحلفاء الآخرون. ثم انسحب الحزب الاتحادي من الحكومة في ديسمبر ١٩٨٨ عقب مظاهرات السكر »[٦٤]. وفي الواقع لقيت اتفاقية السلام بين الميرغني وجون قرنق ترحيباً كبيراً وخرجت كل جماهير العاصمة لاستقبال الميرغني لدى عودته. ولكن الصادق المهدي وضع بعض العراقيل أمام إجازة الاتفاقية في مجلس الوزراء والجمعية التأسيسية. ولأن القوات المسلحة صاحبة مصلحة حقيقية في السلام، فقد تضايقت من هذه المماطلة والحيل الحزبية. لذلك قام ضباط القوات برفع مذكرة في فبراير ١٩٨٩ تطالب بالإسراع في اتخاذ موقف إيجابي. وبالفعل قرر حزب الأمة قبول الاتفاقية بعد إدخال تعديلات طفيفة. وهنا وجدت الجبهة نفسها معزولة مرة أخرى، خاصة حين تشكلت حكومة الجبهة الوطنية المتحدة من كل القوى السياسية والنقابية ما عدا الجبهة الإسلامية، في مارس ١٩٨٩.

كان من الواضح أن الجبهة الإسلامية ستبحث عن وسائل أخرى للعودة وكسر عزلتها، لذلك لجأت إلى إثارة الشارع على الحكومة كما أن إعلام الجبهة قاد حملات

شرسة خرجت عن المألوف في الخصام السياسي. وهيأت المناخ لانقلاب عسكري وهذا ما حدث بالفعل صباح ٣٠ يونيو ١٩٨٩ ونجح الانقلاب لأنه استغل مذكرة القوات المسلحة كلها بعد أن فشلت الحكومة ولا بد من إنقاذ البلاد من الانهيار. لذلك أخذ الانقلاب اسم ثورة الإنقاذ الوطني. وما زالت الجبهة تنكر تدبير الانقلاب وتقول بأن بعض الضباط الإسلاميين قاموا بالانقلاب، ووجدت الجبهة تطابقاً مع رؤيتها لحل مشكلة السودان لذلك ساندت الانقلابيين بينما وقف الآخرون بعيداً. ولكن الجبهة في نفس الوقت كانت تتبنى فكرة أن تحل الأحزاب "الإسلامية" نفسها وتندمج في حزب إسلامي كبير له برنامج موحد. كان هذا رأي الترابي حين كان في المعتقل خلال الأيام الأولى للانقلاب. وناقش الفكرة مع الميرغني والمهدي. وأخيراً ظهر واضحاً بأن الانقلاب من تخطيط وتنفيذ الجبهة كما اتضح من السياسات والشخصيات التي احتلت المناصب الوزارية ووظائف الخدمة المدنية المؤثرة في عضوية المؤتمرات واللجان الشعبية التي شكلها النظام.

ترفض الجبهة الإسلامية القومية الحاكمة الآن، أي عودة للتعددية الحزبية وترى في الحزبية نفياً لأي وحدة وطنية. لذلك تدعو إلى ما تسميه التعددية الفكرية عوضاً عن التعددية الحزبية، وهذا مفهوم غامض. فمن المفترض أن ترفض التعددية الفكرية -حسب خطاب النظام الإسلاموي- على أساس أن الفكر الإسلامي هو الوحيد المتفق عليه لحل مشكلات السودان. وبالتالي يمكن وجود تعددي حزبي أو أحزاب عديدة تلتقي حول فكرة أساسية هي تطبيق الشريعة الإسلامية مثلاً -حسب رأي الجبهة- ولكن تختلف كأحزاب حول الطريقة التي تطبق بها وليس حول المبدأ نفسه. ولكن ما تقصده الجبهة هو إبعاد الأحزاب السياسية، خاصة وأن الجبهة -وبعد أكثر من ثماني سنوات- لم تستطع توسيع قاعدتها الشعبية إن لم تكن قد تقلصت.

اهتمت الجبهة الإسلامية القومية والشيخ حسن الترابي كثيراً بالدور الخارجي باعتباره ضمانة لاستمرار التجربة داخلياً. لذلك أولت الجبهة العلاقات الخارجية، منذ بداية تأسيسها اهتماماً ملحوظاً، وترى أن أهم إنجازاتها مقارنة بالحركات الإسلامية في الأقطار الأخرى هي قدرتها على الانفتاح على العالم الخارجي والتعامل معه. وترى الجبهة الإسلامية القومية ضرورة تأكيد عالمية الحركة الإسلامية، وتبرز هذه الرؤية في أدبياتها على مستوى ديني تأصيلي وعلى مستوى تنظيمي سياسي وحركي. يقول الترابي: « إن الدِّين -بمعنى الحق- هدي رباني أزلي مطلق لا يحده الزمان ولا المكان ... وكما كانت الرسالات الأولى المتعاقبة ضرورة تحقق وتمكن بخصوصيتها، وضرورة ديمومة، كانت القومية فيها تمهيداً للعالمية في الرسالة الخاتمة. وكانت عالمية الرسالة الخاتمة ذاتها متحققة عبر مراحل: من إنذار العشيرة الأقربين، إلى خطاب أم القرى وما حولها، إلى هداية دولة المهجر في المدينة، إلى تذكير العرب كافة ومن حولهم، إلى الانداياح العالمي القديم والمتجدد إلى يومنا هذا، مرحلة بعد مرحلة »(٦٥). وفي المواثيق والاستراتيجيات الرسمية، نلاحظ أن توجه العالمية واضح، تقول الاستراتيجية القومية الشاملة عن مجال السياسة الخارجية: « تبنى استراتيجية العلاقات الخارجية على الأصول الثابتة التالية:

١– الإيمان بوحدة الخالق الذي ينبثق عنه وحدة الإنسان في منشئه ومنتهاه، وتتفرع عنه مبادئ الإخاء والمساواة، ويتقرر به معنى العدل الإلهي المطلق.

٢– مبدأ الرسالية والعالمية الذي بمقتضاه تصاغ العلاقات الخارجية على أسس التفاعل والتعاون لإعمار الأرض الواحدة التي استخلف فيها الإنسان عن الله »(٦٦).

وتقر الجبهة الإسلامية بأثر الخارج على تكوينها واستمرارها كحركة إسلامية سودانية تعتبر امتداداً لتنظيم عالمي. فقد عوَّلت الحركة لانبعاثها الأول على ورود تيار

إسلامي عالمي، قدم عليها من مصر باسم (الإخوان المسلمين) وطرح تصوراً للدين شاملاً وحركياً ونموذجاً لجماعة المتدينين المؤسسة على تزكية الأعضاء وتنظيم الصف. وكان التعبير عن الدين في ذلك بمستوى من التجريد قريب من الأصول الإسلامية الكلية الواحدة(٦٧). ويرى الإسلاميون السودانيون أن تأثير إخوان مصر وبالتالي التنظيم العالمي للإخوان المسلمين، كان من البداية ضعيفاً وعفوياً في السودان. فقد حاول الإخوان السودانيون الارتباط بقضايا محلية خاصة وقد كانت تلك الفترة تشهد صعود الحركة الوطنية السودانية من أجل تحقيق الاستقلال وإجلاء البريطانيين عن البلاد. كما أن الخمسينات والستينات أي الفترة التي أعقبت تقسيم فلسطين وقيام الكيان الصهيوني، تميزت بتقدم التيارات القومية واليسارية مع ركود التيار الإسلامي. لذلك مالت الحركة الإسلامية السودانية إلى أن تكون أكثر محلية وقابلية للاستقلالية تجاه التنظيم العالمي. فقد استمرت الاتصالات مع الخارج، كما أن الحركة استعملت تسمية المراقب العام أسوة بتنظيم الإخوان المسلمين العالمي ولكن لم يتم تأطير علاقة تنظيمية رئاسية فظل التنسيق والتعاون يحكمان العلاقة دون التزام أو إلزام(٦٨). ويكتب الترابي عن التطور محدداً ثلاث مراحل. « ولئن كانت المرحلة الأولى في العلاقات عفواً، والمرحلة الثانية وعياً بنظام العلاقة، فقد جاءت المرحلة الثالثة للسنوات السبعين مرحلة خلاف. إذ خرج القادة الإخوان المصريون وعرضوا على السودان وسواه الرجوع إلى علاقة توحيدية تضع التنظيمات في مختلف الأقطار بل الأمصار موضع الشُعب التابعة رأساً للقيادة بمصر وفقاً للائحة تنظيمية متقادمة. ومهما كان المرشد المرحوم الهضيبي مبدياً زهده في وعجزه عن أن يتمكن من ولاية أمر عالمي، فقد رفضت القيادة المصرية مشروع تأطير للعلاقة صدر بعد موسم الحج عام ١٩٧٢ وجاء بنهج توفيقي بين نظرية الإلزام العالمي والاستقلال القطري بما يحفظ أصل الاستقلال المحلي الواسع ويوحد وظائف مركزية محددة ويجعل شؤوناً أخرى رهن التشاور المسبق، رجاءً أن يتعزز التوجه نحو معادلة أوثق توحيداً في المستقبل »(٦٩).

بدا واضحاً من مطلع السبعينات أن التنظيم العالمي للإخوان المسلمين قد تعرض للنقد، وضرورة تغيير الشكل القائم نظراً لظهور شخصيات وتيارات جديدة لها تصورات ورؤى مختلفة لمضمون وشكل العمل الإسلامي وقد جاءت العناصر التي تقود عملية التغيير لتمثل تحولات داخل عضوية تنظيمات الإخوان المسلمين عموماً لأن بعض القيادات الجديدة ذات خلفيات ثقافية وأكاديمية منفتحة على الغرب، كما أنها لم تعش نفس ظروف القيادات التاريخية في مصر وسوريا مثلاً، لذلك كانت لها تجارب مختلفة في العمل السياسي. وقد اعتبر البعض أن حركة الإخوان المسلمين والتي تقود التنظيم العالمي لم تعد قادرة على العطاء وأنها قد تجمدت في مرحلة ماضية وأن دورها قد انتهى وآن لها أن تفسح الطريق للآخرين لكي يقودوا أو يواجهوا الإخوان المسلمين عالمياً. وقد كانت الحركة الإسلامية السودانية بقيادة الترابي، من بين آخرين مثل تونس، قد أفصحت بوضوح عن رفضها للعلاقة القائمة ثم سعت لكي تقود البديل خاصة بعد أن وجدت قبولاً وتقديراً بين الكثيرين وبالذات بين "المجددين" داخل الإخوان المسلمين. ومنذ بداية السبعينات عمل الإسلامويون السودانيون على احتلال مواقع مؤثرة داخل التنظيمات المختلفة التابعة للتنظيم العالمي.

شهدت تلك الفترة نقداً قوياً لقيادة التنظيم العالمي رغم أنها حاولت تنشيط العمل واستعادة المبادرة في العلاقات الخارجية. فقد حاول الإخوان المسلمون المصريون بعد الانفراج السياسي النسبي في عهد السادات، استعادة دورهم السابق. ويرى أحد الباحثين أن الإخوان في مصر حاولوا اللحاق بالتطورات الداخلية من خلال أن ينشطوا خارجياً بالذات في منتصف السبعينيات. يرى عبد الله النفيسي بأن الوضع السياسي في مصر «أفضى بالجماعة في مصر إلى ضرورة الاتجاه للخارج لاستعادة الشرعية في الداخل. من هذا المنطلق وعلى أرضية هذه القناعة بدأت وفود الجماعة تتحرك للخارج لتصل ما انقطع ... كما تحركت شبكة العلاقات الخارجية للإخوان في دعم هذا المسعى وكانت سنة ١٩٧٧ وما تلاها نقطة انطلاق بالنسبة

للجماعة في مصر بغية تحقيق وتأسيس وتقعيد الاتصال بقيادات الأقطار الأخرى من أجل كسب الشرعية داخل مصر وإنعاش نشاطها هناك. وقد نجحت الجماعة في مصر بتحقيق هذا الهدف من خلال المناشدة العاطفية المشبوبة بالمبادئ الإسلامية في النصرة والمؤازرة والتعاون»(٧٠). ولكن بعض الأقطار بالذات السودان وتونس رفضت قياداتها موضوع "البيعة" لقيادة مصر التي كان يمثلها المرحوم عمر التلمساني وإخوانه في مكتب الإرشاد المصري وكان معظمهم من إخوان النظام الخاص أي الجناح العسكري. وقد أثارت تركيبة مكتب الإرشاد العام تحفظ عدد من الإخوان من خارج مصر. إذ يتكون من ثلاثة عشر عضواً عدا المرشد يتم انتخاب ثمانية من بين أعضاء الإقليم الذي يقيم فيه المرشد العام أي مصر، وخمسة أعضاء آخرين يراعى في اختيارهم التمثيل الإقليمي(٧١).

تبلور داخل التنظيم العالمي للإخوان المسلمين اتجاه يرفض ما سمي "بالهيمنة المصرية" على التنظيم، وكان الترابي ذكياً في استغلال هذا الاتجاه حين رفض البيعة وطالب بالتنسيق فقط. فقد لاحظ أحد الكتاب الإسلامويين: «مصر ممثلة بثقل غير عادي بالمقارنة بتمثيل باقي الأقطار فالمرشد العام هو رأس التنظيم الإخواني في مصر بالإضافة أن بين أعضاء مكتب الإرشاد العام ٨ أعضاء من الإخوان المصريين، فوق هذا وذاك مندوب أوروبا من الإخوان المصريين وكذلك مندوب أميركا وكذلك مندوب السعودية هو من الإخوة المصريين المتجنسين بالجنسية السعودية وكذلك مندوب قطر من الإخوة المصريين المتجنسين بالجنسية القطرية"(٧٢). ومن جانبها، قررت قيادة التنظيم شن حملة على الترابي واتهموه بحب الزعامة وتم فصل كل الشخصيات السودانية المؤيدة له وإنهاء وجودها في المؤسسات والمراكز الإسلامية المختلفة في أوروبا وأميركا. ثم حاولت الوصول إلى حل وسط ولكن الترابي أصر على رفض البيعة واستطاع استمالة عدد من الإسلامويين المعجبين بتطور حركته في السودان والخارج.

هذا وقد رأى بعض الإسلامويين أن الحركة الإسلامية في السودان أجدر بأن تُحتذى مقارنة بالحركات الأخرى وبالذات بالإخوان المسلمين في مصر. فهم يعتقدون بأنها حقيقة إنجازات تنظيمية وفكرية تجديدية تؤهلها للعب دور قيادي متميز، ويقول راشد الغنوشي بكثير من الإعجاب والتقدير « ... وهي محاولة من داخل الحركة الإسلامية السنية لتجاوز الرؤية المعاصرة للسلفية وإقامة نوع آخر بين السلفية الأصولية وبين الواقع الحضاري المعاصر. فقد كان للتجربة السودانية تأثير فعال في تطوير الجماعة الإسلامية في تونس على المستوى الأصولي والاجتماعي، وعلى المستوى الطلابي »(٧٣). ويثمن كاتب آخر الإنجازات بقوله: « ولا شك في أن تجارب الحركة الإسلامية السودانية وما تمر فيه من أحداث وما تحققه من تطوير سيكون ذا فائدة محققة للحركات الإسلامية الأخرى في مستقبل جهادها ... وستكون ذخراً للحركات الإسلامية الأخرى وقدوة صالحة يُقتدى بها »(٧٤). ويعقد النفيسي مقارنة بين الحركة السودانية والإخوان المسلمين في مصر، فهو يرى أن الأولى نجحت في الانتقال إلى حركة جماهيرية مستفيدة من صيغة العمل الجبهوي المرن، بينما ظلت جماعة الإخوان المسلمين في مصر متمسكة بالصيغة الصفوية الحزبية التنظيمية المغلقة. كذلك، لم تقف لهجة الخطاب السياسي والاجتماعي للحركة في السودان عند حد البث العقائدي، أو الديني المحض بل وظف ذلك في القضية السياسية والاجتماعية. كما أن الحركة في السودان استطاعت أن تؤسس شبكة واسعة من العلاقات السياسية مع أنظمة سياسية متباينة. ويضيف أن الحركة السودانية استفادت من خبرات أتباعها ومشايعيها بسبب مرونتها التفاوضية، كما أنها استحدثت الأطر والصيغ التنظيمية التي تقوم بذلك. ويلاحظ أنها تمكنت من تأسيس حركة نسائية منظمة ومستقلة بينما فشل الإخوان في مصر و لم يتمكنوا من ذلك، رغم الإمكانات الهائلة في المجتمع المصري(٧٥).

ومن جانبها كانت الحركة في السودان تعي تماماً أنها يمكن أن تملأ الفراغ الذي أحدثته شيخوخة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين. وبدأت عملياً وراثتها من خلال

تكوين كوادر شابة ومتحمسة، لذلك عمل الإخوان المسلمون السودانيون بنشاط وفعالية وسط التنظيمات الطلابية والشبابية العالمية التي يسيطر عليها التنظيم العالمي للإخوان بل كونت داخلها مراكز قوى تستطيع أن تستفيد منها في حسم الصراع لصالح الترابي. والذي يشرح هذه الوسيلة الطلابية في تمتين العلاقات الثنائية بين الإخوان السودانيين والحركات الأخرى المنضوية تحت الإخوان المسلمين وغيرهم في البلاد العربية والأفريقية والآسيوية والأوربية، يقول: « والطلاب كانوا رواداً لأغلب مكاسب الحركة الإسلامية. فكان من كسبهم لعالمية الحركة أن نشطوا في بريطانيا وأمريكا وأوروبا في تأسيس جمعيات واتحادات وحركات إسلامية طلابية، وكان لهم دور في عقد الصلات مع شخصيات وعناصر وحركات كانت تزور أوروبا وأمريكا أو توجد فيها ... وقد كان اتصال الطلاب السودانيين بسائر الطلاب العرب والأفارقة والمسلمين عامة أكبر قناة لنشر تجربة الحركة الإسلامية السودانية في العالم. وكان نشاطهم عاملاً مقدراً في حركة البعث الإسلامي »(٧٦).

ظلت الحاجة إلى دعم وعاء يضم الحركات الإسلامية قائمة باستمرار وتزداد، خاصة بعد قيام الثورة الإيرانية. لأنه رغم التأييد الإخواني للثورة إلا أن الخلاف المذهبي الخفي كان وراء صراع القيادة. ولذلك فضل بعض الإسلامويين الإطار الواسع الفضفاض والذي يتجنب الخلافات. وقد قدم الحورشي مقترحاً يطالب: بـ« بعث منظمة عالمية مستقلة عن الأنظمة والدول تجمع كل الحركات والتيارات الإسلامية لتداول أوضاعها العامة، دون الدخول في قضاياها التنظيمية الخاصة. ومثال ذلك "الرابطة الدولية للأحزاب الاشتراكية". وليكن مقرها في إحدى العواصم الأوروبية وتسهم في تمويلها كل الحركات حسب أقساط سنوية ... وتصبح هذه المنظمة إطاراً للتشاور وتنسيق المواقف وتذويب الخلافات وكسب التضامن الدولي »(٧٧). وقد كرَّر الترابي نفس الطلب كثيراً ونصحهم بالتنسيق والابتعاد عن الإلزام والائتمار خلافاً لنظام البيعة. وقد دعى إلى مؤتمر لضم كل الحركات العامة والتنظيمات الوظيفية المتخصصة مثل

اتحادات المرأة والشباب والطلاب والنقابات، كذلك الشخصيات. كما يمكن أن يدعى من البلد الواحد مشاركون متنوعون. ويؤكد الترابي: « فلا بأس بالتعددية ما دامت الأسرة المؤتمرة كلها تجديدية النزعة جهادية المسعى شمولية التصور تؤمن بالتزكية الفردية الصادقة والتنظيم والعمل الجماعي الملتزم »(٧٨).

ونلاحظ أن الإسلامويين كانوا مقتنعين بفكرة العمل الجماعي وبدأوا متهيئين ذهنياً لقبول شكلٍ جديدٍ يجمعهم ويتماشى مع الظروف المستجدة وتكون له مهام ووظائف جديدة مختلفة. وقد عبروا بوضوح عن اختلاف القوى الاجتماعية التي تشكل الحركات الإسلامية في السبعينات وما بعدها إذ تتميز بأنها تجديدية. وقصد بترعتها "الجهادية" أنها تسعى إلى الوصول إلى السلطة السياسية لكي تطبق تصورها للإسلام الشامل الذي يجد إجابة لكل الأسئلة والمشكلات. مثل هذا التصنيف، يمكن أن يفسر أسباب بعد التنظيم العالمي التقليدي عن التشكيلات التي تظهر مستقبلاً.

المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي

كانت حرب الخليج الثانية في مطلع عام ١٩٩١ هي الفرصة المثلى للحركة الإسلامية في السودان لكي تشرع بتأسيس تنظيم جامع يمكن أن يكون مظلة تشمل أطرافاً واسعة من الإسلامويين وبلا قيود صارمة للعضوية والانضمام عدا الشرط العام الخاص بالالتزام ! بأن الإسلام هو الحل. وقد عملت الجبهة الإسلامية القومية كحزب ودولة معاً من أجل تأسيس المؤتمر الشعبي، ففي السودان نجد وزارة الخارجية ومجلس الصداقة الشعبية العالمية. الأولى تعمل على الصعيد الرسمي والثانية على الصعيد الشعبي ولكن يلتقيان في تحقيق الاستراتيجية المعلن عنها. لذلك يمكن للجبهة أن تتراوح بين الصعيدين حسب الظروف والضغوط. ففي بعض الأحيان، تنكر الحكومة مواقف معينة وتنسبها لمنظمات شعبية، ورغم الصلة المعلومة بين الحكومة وهذه التنظيمات. وفي حالة المؤتمر الشعبي تحرك الترابي والسنوسي باعتبارهما لا يتقلدان أي منصب رسمي وبالتالي لا

يوجد تكليف من قبل السلطة السياسية - كما يدعون. وهذا ما يسمح للمؤتمر بأن يؤيد حركات تعارض حكوماتها بل وترفع ضدها السلاح. وقد حاول المؤتمر استغلال الغضب الشعبي الذي ساد المنطقة العربية خلال التدخل الأمريكي.

سارع الترابي خلال أزمة الخليج إلى القيام بنشاط سياسي واسع ومكثف. وقد شهدت تلك الفترة انعقاد عدد كبير من اللقاءات مثل المؤتمر الإسلامي العالمي بعمان (الأردن) من ١٢ حتى ١٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠. ثم انعقد المؤتمر العام للقيادة الشعبية الإسلامية العالمية في طرابلس (ليبيا) في ٣٠ - ٣١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٠. وعقد ممثلو الحركات الإسلامية اجتماعهم الثاني في باكستان خلال ١٥ - ١٧ شباط/ فبراير ١٩٩١. كذلك دعت الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي الشعبي إلى عقد المؤتمر الإسلامي الشعبي العالمي ببغداد في ٩ -١١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩١.

وأخيراً استفادت من هذا الجو العام، حكومة السودان التي تدعمها الجبهة الإسلامية، فقرر مجلس الصداقة الشعبية العالمي السوداني الدعوة للمؤتمر الشعبي العربي والإسلامي في الفترة من ٢٥ - ٢٨ نيسان/ أبريل ١٩٩١. فقد وجهت الدعوة لشخصيات وتنظيمات متباينة، إذ لم يعد مجرد مؤتمر إسلامي بل هو عربي أيضاً. هذا وقد دعيت شخصيات مثل منير شفيق وجورج حبش وبرهان غليون، عادل حسين ومحمد عابد الجابري وخالد محي الدين، نجم الدين أربكان. وكان واضحاً أن هذا اللقاء يحاول تقريب الإسلامويين والقوميين، والبحث عن أرضية مشتركة تساعد على العمل السياسي الذي يمكن أن يقوده الإسلامويون والقوميون. وهنا يختلف المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي كثيراً عن تنظيم الإخوان المسلمين في مصر والذي كانت تحكمه علاقة عدائية مع القوميين والناصريين والبعثيين. فقد مثّل الإخوان المسلمون معارضة شرسة ومستمرة لنظم الحكم قومية التوجه التي حكمت خلال الستينات. وهذا اختلاف أساسي ولكن يبدو أن المؤتمر يطمح إلى أن يكون حركة شعبية شاملة.

أعلن ميثاق المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي بوضوح أن أزمة الخليج كشفت هشاشة النظم العربية وفي نفس الوقت يشير إلى إمكانية بروز حركة أو حركات شعبية تمثل البديل المطلوب لهذه النظم. فقد أوحت وثائق المؤتمر الأولية بأن مرحلة قد انتهت، وإن المسرح مهيأ لمرحلة جديدة. يقول البيان السياسي الذي صدر عن المؤتمر:

١- إن أزمة الخليج وتداعياتها المؤسفة قد كشفت بجلاء عن هشاشة النظام السياسي العربي الذي عصفت به التراكمات السلبية وعرضته للاختراق والتدخل الأجنبي في أخص شؤونه وأدقها.

٢- إلا أن الأزمة نفسها وما نتج عنها من فرز رسمي وشعبي تمخض عنها تضامن شعبي عربي وإسلامي يرى المؤتمر ضرورة الحرص عليه والاستمرار فيه وتطويره بإكسابه الشكل والبعد المؤسسي الفاعل بعد تداعي وترنح الكثير من البنى والهياكل.

وقد كان الترابي صريحاً في تحديد مهام المؤتمر كصيغة شعبية للعمل السياسي تتجاوز كل الأطر والهياكل السابقة الرسمية منها أو الشعبية. ويصف المؤتمر: « إن المؤتمر الشعبي يمثل بحثاً عن قوة شعبية إسلامية لأن الإطار الدولي الإسلامي أصبح إطاراً باطلاً » ويتهم منظمة المؤتمر الإسلامي والجامعة العربية، بأنهما لم يفدا قضايا الإسلام والمسلمين والعرب في شيء. يقول: «تحولت هاتان المنظمتان إلى مؤسستين بيروقراطيتين يغلب عليهما الروتين وتلبية مصالح الموظفين البيروقراطيين فيهما». ويكمل: «لذا نبحث عن الوحدة على صعيد الشعب ... وفي قيام المؤتمر إدراكاً لطبيعة العالمية الحديثة لأن هذه الأمور لا تدور داخل الأقاليم المحدودة فضلاً عن الأقطار وإنما تدور على الساحة العالمية كلها. والمؤتمر صيغة من صيغ الوحدة الإسلامية الشعبية لعلها تؤدي في المستقبل البعيد إلى وحدة سياسية واقتصادية»(٧٩).

نلاحظ أن فكرة المؤتمر الشعبي تتخطى التنظيم العالمي للإخوان المسلمين من الناحية الشكلية (التنظيمية) ومن حيث الأهداف والوسائل لتحقيق الغايات. ففي النظام

الأساسي للمؤتمر، تنص المادة الثانية: "يتكون المؤتمر من الأشخاص والجماعات والهيئات والحركات والأحزاب الذين شاركوا في المؤتمر التأسيسي ومن أي أعضاء ينضمون إليه لاحقاً". ويتكون من المؤتمر العام والمجلس والأمانة العامة، وينعقد المؤتمر العام مرة كل سنتين. وبالفعل كان المؤتمر الأول في الفترة ٢٥ – ٢٨ نيسان/ أبريل ١٩٩١، والدورة الثانية ١٩٩٣ والثالثة عام ١٩٩٥ وكانت الأخيرة. أما فكرياً وسياسياً فقد حاول المؤتمر أن يقدم نفسه كطليعة شعبية ثورية تقف ضد النظم الإسلامية المحافظة. وهذا ما عبر عنه الترابي: « والآن أرى بوضوح أن الوعي الإسلامي بات أوسع لدى الشعوب العربية. والأحزاب الإسلامية التي يحاول استئصالها باتت أكبر وأوسع. وهم يريدون أن يستأصلوا الإسلام وأن يضغطوا على الإسلام حتى لا ينفذ، لكنني أرى بوضوح أنه حان وقت قطاف كل الأنظمة، ليس لأنها بليت من العمر فحسب. ولكن لأنها فرغت أيضاً من كل أصولها »[٨٠]. ويرى إمكانية استخدام القوة للرد على أي محاولة لوقف الإسلام بالقوة، خاصة إذا كان المسلمون منظمين وقادرين على صد أي قوة خارجية، وأن الثورة مشروعة تماماً. لأن: "الإسلام ظاهرة جديدة والظواهر الجديدة تهدم القديم دائماً أعني أن هذه الكيفية التي ينظر بها إليها النظام القديم. وجميع عمليات التغيير الاجتماعي تخلق بالضرورة توتراً بين القديم والجديد"[٨١].

ويمكن القول بأن المؤتمر الشعبي استطاع أن يجذب كثيراً من القيادات الإسلاموية الجديدة على حساب التنظيم العالمي للإخوان المسلمين. فقد توثقت العلاقات مع راشد الغنوشي وحزب النهضة التونسي والشيخ عبد المجيد الزانداني وحزب الإصلاح اليمني، ومع حركة حماس الفلسطينية والتي صار لها وجود ملموس في الخرطوم. كذلك تعامل المؤتمر مع تعدد الحركات الإسلاموية في البلد الواحد مثل ذلك مصر حيث حضر الإخوان المسلمون وحزب العمل، ومن الجزائر حضرت الجبهة الإسلامية للإنقاذ وحركة المجتمع الإسلامي (حماس) بقيادة محفوظ نحناح وحركة النهضة الإسلامية برئاسة عبد الله جاب الله. كما حضرت الفصائل الأفغانية المتناحرة: الحزب الإسلامي والجمعية

الإسلامية والاتحاد الإسلامي للمجاهدين أي قلب الدين حكمتيار ورباني وسياف. وقد استفاد الإسلامويون السودانيون من قدراتهم وخبراتهم في العمل الجبهوي وقيام الائتلافات الحزبية أثناء عملهم السياسي الداخلي، لذلك لم يلجؤوا لعزل أي مجموعة أو تنظيم إسلامي يرغب في المشاركة. وهذا جانب يميزهم عن الإخوان المسلمين التقليديين في مصر أو خارجها.

كان المؤتمر الشعبي -كما أسلفنا- وسيلة في نظر الجبهة الإسلامية لتقوية الأوضاع الداخلية، فهو أداة تهديد بصورة غير مباشرة ضد الدول التي قد تفكر في إحداث صعوبات أو مشكلات داخلية للسودان. فعملية تصدير الثورة تجعل الدولة المصدرة في حالة هجوم -ولو وهمي- تجاه الآخرين، والهجوم هو أحسن طريقة للدفاع. ويبدو وكأن النظام السوداني الإسلاموي يرتاح كثيراً لاعتباره بؤرة توتر أو مصدر خطر لجيرانه. وقد ساوم النظام بالمؤتمر الشعبي في سياسته الخارجية وبالذات في علاقاته مع الولايات المتحدة الأمريكية ومصر والسعودية. وقد ظهر تراجع دعم المؤتمر الشعبي مع تهديد الولايات المتحدة للسودان بإصدار عقوبات من مجلس الأمن، وحاول السودان بعد ذلك نفي تهمة "إيواء عناصر إرهابية" وقد اعتبر المؤتمر الشعبي غطاء لاحتضان هذه العناصر.

هذا وقد تم تفكيك المؤتمر الشعبي بهدوء ودون إعلان حله أو إلغائه بل تركه موجود وغير موجود. فبعد اختيار الترابي رئيساً للمجلس الوطني (البرلمان) السوداني صار إبراهيم السنوسي، الأمين العام المساعد للمؤتمر الشعبي، مسؤولاً عن تسيير أعمال المؤتمر. ولكن عندما تم انتخاب السنوسي والياً لولاية شمال كردفان في آب/ أغسطس ١٩٩٧، كان ذلك إعلاناً بفض المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي، وخطوة عملية نحو نهاية دور المؤتمر. ويقول تقرير صحفي: « يبدو أن الخرطوم قررت التخلص من المؤتمر الشعبي بعد أن تفرقت قيادته في أجهزة الحكم وأجلت دورة انعقاده أكثر من مرة. ورغم أن السنوسي قد نفى أكثر من مرة أن تكون خطوة انتخابه والياً، تعتبر مؤشراً لانتهاء دور المؤتمر.

لكن المتابع لأنشطة الأمانة العامة التي تحتل بناية بائسة في شارع البلدية، سيتوقف كثيراً عند انحسار نشاط المؤتمر الشعبي أخيراً بعد أن تعرض السودان إلى هجوم عنيف بسبب وجود المؤتمر. وتقول المصادر المستقلة بأن تخفيف المؤتمر الشعبي واحدة من عدة شروط أمريكية أبلغت بها القيادة السودانية منذ سنوات »[٨٢].

ويظهر أن الترابي فشل في تكوين أممية إسلامية أو Islamintern ذات طابع شعبي نضالي وفي نفس الوقت تجمع تناقضات سياسية رغم أنها تحاول أن تستند إلى إسلامية ما. فهناك خلافات سياسية عميقة بين فصائل وتنظيمات قبلت الفكرة العامة للمؤتمر أو الشعارات، ولكن حين يصل الأمر إلى التفاصيل أو المواقف المحددة تنسف الخلافات كل شيء. فعلى سبيل المثال، لم يستطع المؤتمر حصر الخلاف بين حركة حماس وفتح. ونفس الشيء بين الفصائل الأفغانية وقد فشل الترابي في الوصول إلى مصالحة بينها. كما ظهرت اختلافات مذهبية: الشيعة والسنة وتقول بعض المصادر أن إيران تراه محتوياً على تعصب عرقي وقومي. ورأى آخرون أن الترابي يميل إلى المهادنة، حسب وجهة نظر مجموعات جزائرية، بل يخشى قادة جبهة الإنقاذ أن تكون الخرطوم لعبة للأصوليين، كما وصفت صحيفة "لوفيجارو" الفرنسية[٨٣]. كذلك فشل المؤتمر في تكوين فروع في اليمن والأردن وإيران رغم قرار الدورة الأخيرة. ومن الملاحظ أن بعض الشخصيات المؤثرة والمؤسسة قد تغيب عن نشاط المؤتمر في الدورة الثانية، مثل الشيخ محمد مهدي شمس الدين في لبنان، ومحمد حسين فضل الله، ونايف حواتمة وبعض الإسلاميين اليمنيين المتحمسين.
وأخيراً اكتفى المؤتمر بإصدار بيانات الشجب والإدانة في القضايا الساخنة التي شغلت العالم العربي الإسلامي وحيث هي النهاية الحقيقية لمثل هذه التنظيمات.

الهوامش

[١] حسن مكي محمد أحمد : حركة الإخوان المسلمين في السودان ١٩٤٤-١٩٦٩، الخرطوم، دار الفكر للطباعة (ب.ت) ص١٧-١٨ .

[٢] حسن الترابي : الحركة الإسلامية في السودان. التطور- الكسب- المنهج، الدار البيضاء، منشورات الفرقان، ١٩٩١، ص٢٤ .

[٣] حسن مكي محمد أحمد ، مصدر سابق، ص٤٨ .

[٤] Abdelwahab El-Affendi : Turabi's Revolution. London, Grey Seal Books, 1991, p. 53 .

[٥] حسن مكي محمد أحمد ، المصدر السابق، ص٥٧ - ٥٨ .

[٦] حسن الترابي ، المصدر السابق ، ص٢٥ .

[٧] حيدر إبراهيم علي : أزمة الإسلام السياسي-الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً . الدار البيضاء، مركز الدراسات السودانية ١٩٩١، ص٥٨ .

[٨] حسن الترابي ، مصدر سابق ، ص٢٦ .

[٩] حسن مكي محمد أحمد ، مصدر سابق ، ص٨ .

[١٠] عبد الله النفيسي : (تحرير وتقديم) الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية. أوراق في النقد الذاتي. القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٩، ص٢٥٤ .

[١١] حسن الترابي ، مصدر سابق ، ص٣ - ٤٤ .

[١٢] حسن مكي محمد أحمد : مصدر سابق، ص٧٣ . حضر الاجتماعين مندوبون عن الهيئات الآتية : - الاتحادات الختمية، هيئات الأنصار، الإخوان المسلمون، أنصار السنة، خريجو المعهد العلمي، صوت الإسلام، جماعة القرض الحسن، الجمعية الخيرية الإسلامية بالخرطوم، جماعة المحافظة على القرآن بأم درمان، مؤتمر الهيئات الإسلامية، جماعة التبشير الإسلامي والإصلاح، جماعة المحافظة على القرآن بشمبات، النادي الثقافي بأم درمان .

[١٣] نفس المصدر السابق ، ص٧٣ .

[١٤] المصدر السابق ، ص١٠٦ - ١٠٧ .

[١٥] دستور الجبهة الإسلامية القومية، والبيان الختامي للمؤتمر التأسيسي، في الفترة من ١٩ شعبان حتى ٢١ شعبان ١٤٠٥ هـ (مايو ١٩٨٥) (ب . ن) ص٢١ .

[١٦] حسن مكي محمد أحمد ، حركة الإخوان . . . مصدر سابق ، ص١٣٤ .

[١٧] حسن الترابي ، الحركة الإسلامية . . مصدر سابق ، ص٨ - ١٩٩ .

[١٨] حيدر إبراهيم علي : الجبهة القومية الإسلامية من المعارضة إلى السلطة، "مجلة السياسة الدولية" عدد ١٢٨، إبريل ١٩٩٧، ص٥٩ . وحسن مكي محمد أحمد، مصدر سابق، ص ٥٩ - ٦٠ .

(١٩) حسن مكي محمد أحمد، مصدر سابق، ص١٢٠ .

(٢٠) حسن الترابي ، مصدر سابق ، ص٦٧ .

(٢١) حسن مكي محمد أحمد، مصدر سابق، ص١٢٢ .

(٢٢) المصدر السابق، ص٦٤ – ٦٥ .

(٢٣) حسن الترابي ، مصدر سابق، ص١٣٨ .

(٢٤) حسن مكي محمد أحمد ، الحركة الإسلامية في السودان ١٩٦٩ – ١٩٨٥ . الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٠، ص١٢٨ .

(٢٥) حسن الترابي : الحركة الإسلامية في السودان . الكويت، دار القلم (ب . ت) ص٣١ . هذا كتاب يضم حوارات ويختلف عن الكتاب الذي يحمل نفس الاسم ويؤرخ فيه للحركة الإسلامية .

(٢٦) نفس المصدر السابق ، ص٣٣ .

(٢٧) حسن الترابي : الحركة الإسلامية . . التطور، الكسب، المنهج، مصدر سابق، ص١٧٤ .

(٢٨) المصدر السابق ، ص١٧٧ .

(٢٩) Abdel Salam Sidahmed : Politics and Islam in Contemporary Sudan. Surrey,Curzon, 1997, p210

(٣٠) حسن الترابي ، المصدر السابق ، ص٢٢٨ .

(٣١) المصدر السابق ، ص٢٣٠ .

(٣٢) المصدر السابق ، ص٢٣٤ .

(٣٣) المصدر السابق ، ص٢٥٢ .

(٣٤) حيدر إبراهيم علي : التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربي، ١٩٩٦، ص٢٩٤ – ٣٠٠ .

(٣٥) حسن الترابي : الحركة الإسلامية في السودان، الكويت، دار القلم، مصدر سابق ، ص٢٢ .

(٣٦) عبد الوهاب الأفندي : الثورة والإصلاح السياسي في السودان، لندن، منتدى ابن رشد، ١٩٩٥، ص٥ – ٢٣٦ .

(٣٧) حسن مكي: حركة الإخوان المسلمين ... مرجع سابق، ص ٣٥ .

(٣٨) حسن الترابي: الحركة الإسلامية – كتاب الحوارات، مصدر سابق، ص ٣٥ .

(٣٩) نفس المصدر السابق، ص ٣٥ .

(٤٠) إعداد عبد الله حجاج، مكتبة التراب الإسلامي، القاهرة ١٩٩٥. وكتاب عبد الفتاح محجوب: حسن الترابي وفساد نظرية التطور .

(٤١) راجع: عبد الوهاب الأفندي، الثورة والإصلاح السياسي، لندن، منتدى ابن رشد، ١٩٩٥، ص ٢٢٧ .

وحسن مكي: حركة الإخوان المسلمين، مصدر سابق، ص ٢-١٤٤ .

(٤٢) عبد الوهاب الأفندي، مصدر سابق، ص ٢٢٧ .

(٤٣) تاريخ الانتخابات البرلمانية في السودان، إصدار بنك المعلومات السوداني، إعداد: محمد إبراهيم طاهر (ب . ت) ١٩٩٢ .

(٤٤) حسن الترابي: الحركة الإسلامية . . التطور والكسب، مصدر سابق، ص ١١٥ .

(٤٥) مقابلة في صحيفة: "الرأي الآخر" يوم ١٨ / ١٢ / ١٩٩٥ .

(٤٦) مجلة الوسط: العدد ٢١٩ ، يوم ٨ / ٤ / ١٩٩٦ .

(٤٧) حسن الترابي : الشورى والديمقراطية – إشكاليات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، العدد ٧٥ مايو ١٩٨٥، ص ١٤ .

(٤٨) حسن الترابي : نظرات في الفقه السياسي، الناشر: الشركة العالمية لخدمات الإعلام (ب . ت) ص ٥٥ .

(٤٩) حسن مكي محمد أحمد : حركة الإخوان المسلمين في السودان ١٩٤٤-١٩٦٩، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٨٢، ص ٣٧ .

(٥٠) حسن الترابي : الحركة الإسلامية . . مصدر سابق، ص ٢٧ .

(٥١) المصدر السابق، ص ٢٧ .

(٥٢) حسن مكي، المصدر السابق، ص ١٠٧ .

(٥٣) نفس المصدر السابق، ص ١١٩ .

(٥٤) نفس المصدر السابق، ص ١٣٥ .

(٥٥) محمد أحمد المحجوب : الديمقراطية في الميزان، الناشر: دار جامعة الخرطوم، ط٣، ١٩٨٩، ص ٧ - ٢١٨

(٥٦) حسن مكي : حركة الإخوان المسلمين . . مصدر سابق، ص ١٣٤ .

(٥٧) حسن الترابي : الحركة الإسلامية . . مصدر سابق، ص ٦ - ١٨٧ .

(٥٨) المصدر السابق، ص ١٨٧ .

(٥٩) منصور خالد : النخبة السودانية وإدمان الفشل، الجزء الأول (ب . ن) (ب . ت) ص ٥٤٩ .

(٦٠) الحركة الإسلامية في السودان، حوار أجراه محمد الهاشمي الحمادي، الناشر: دار القلم، الكويت (ب . ت) ص٤١ .

(٦١) منصور خالد : الفجر الكاذب: نميري وتحريف الشريعة، دار الهلال، القاهرة (ب . ت) ص ١١٠ .

(٦٢) حسن مكي : الحركة الإسلامية في السودان ١٩٦٩ - ١٩٨٥، الخرطوم، بيت المعرفة، ١٩٩٠، ص ١٦٢ .

(٦٣) محمد علي جادين : تقييم التجربة الديمقراطية الثالثة في السودان، القاهرة، مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٧، ص١٠٨ .

(٦٤) عبد الوهاب الأفندي : مصدر سابق، ص ٣٧ .

(٦٥) حسن الترابي : الحركة الإسلامية في السودان، التطور والكسب، مصدر سابق، ص ٢٦١ .

(٦٦) جمهورية السودان : الاستراتيجية القومية الشاملة ١٩٩٢-٢٠٠٢، المجلد الأول، الخرطوم، مركز الدراسات الاستراتيجية، ط٢، ١٩٩٢، ص ١٦٣ .

(٦٧) حسن الترابي ، مصدر سابق ، ص ٢٦٣ .

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٢٦٥ .

(٦٩) نفس المصدر ، ص ٢٦٥ .

(٧٠) عبد الله النفيسي (تحرير) الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية - أوراق في النقد الذاتي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٩، ص ٢٤٢

(٧١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٤٥ .

(٧٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٥١ .

(٧٣) تعقيب راشد الغنوشي، في كتاب: "ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي" بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ٣٠٥ .

(٧٤) محمود أبو السعود : "مشكلة المدلولات والقيادات"، في كتاب عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية . . . مصدر سابق ، ص ٣٧ .

(٧٥) عبد الله النفيسي ، مصدر سابق ، ص ٤ - ٢٥٧ .

(٧٦) حسن الترابي ، الحركة الإسلامية . . . . مصدر سابق ، ص ٢٦٦ .

(٧٧) صلاح الدين الجورشي ، في كتاب النفيسي سابق الذكر ، ص ١٤٤ .

(٧٨) حسن الترابي ، الحركة الإسلامية . . . مصدر سابق ، ص ٢٧٣ .

(٧٩) تصريحات صحفية راجع صحيفة الحياة اللندنية ١٢ / ٣ / ١٩٩٢ و ٨ / ٥ / ١٩٩٢ .

(٨٠) حسن الترابي ، مجلة شؤون الأوسط ، العدد ٣٨ شباط / فبراير ١٩٩٥ ، ص ٢٦ .

(٨١) في حديث لصحيفة القدس العربي، يوم ٨ / ٥ / ١٩٩٢ .

(٨٢) صحيفة القدس العربي ٢ / ٩ / ١٩٩٧ .

(٨٣) مجلة الوسط ، العدد ٢١٩ ، يوم ٨ / ٤ / ١٩٩٦ ، ص ٢١ .

الباب الخامس

الجماعات الدعوية - نموذجاً

الفصل الأول

جماعة التبليغ والدعوة

يمكن اعتبار جماعة التبليغ نموذجاً نقياً للجماعة الدعَوية الإسلامية المعاصرة في القرن العشرين وتندرج في الفضاء الحركي الإسلامي بحكم طابعها التنظيمي الحركي، إلا أنها بحكم اكتفائها بالمجال الدعَوي لا تندرج في فضاء الإسلام السياسي، إذ لا تشكل إقامة حكمٍ إسلاميٍ هدفاً مباشراً من أهدافها، وإن كانت ترغب أن يعم الحكم الإسلامي العالم. ويتميز تنظيم الجماعة بعالميته أو أمميته الإسلامية، إلا أن الإسلام السياسي، الحركي حاول أن يضع قدماً له فيها، من خلال الدعاة بصفاقم الفردية وليس بصفة انتمائهم إلى الجماعة. ومن هنا مرَّ في جماعة التبليغ عدد من نشطاء الحركات الإسلامية السياسية. وكانت جماعة التبليغ هنا أقرب ما تكون إلى تنظيم – مصفاة، أي يمر به منتسبون كثيرون، يمكن لبعضهم أن يتطوروا في خيارات أخرى. فالطابع الدعَوي للجماعة يوفر إطاراً مسبقاً ومغرياً للعمل الحركي الإسلامي السياسي، من حيث أنه ستار دعَوي. وفي ظروفٍ معينة كما حدث في سورية عام ١٩٨٠ التحق عدد هام من دعاة الجماعة بالعمل الإسلامي المسلح. وإذا كان الإخوان المسلمون، لا يرون غضاضة في عمل الجماعة، إلا أنهم انتقصوا منها دوماً بحكم لا سياسيتها، بينما يرفض الراديكاليون الإسلاميون نمطها في العمل، بحكم تسييسهم "الجهادي" أو الراديكالي للإسلام. وقد كوَّنت الجماعة منذ تأسيسها تقاليد في العمل الدعَوي، سرعان ما

تطورت وانتشرت. وتحولت الجماعة في ذلك من جماعة هندية إسلامية، محكومة بنشر الإسلام الصحيح وسط المسلمين الهنود الأميين بالإسلام، ومحو أميتهم الإسلامية إلى جماعة عالمية إسلامية عبر القوميات أو الشعوب. ويغطي هذا البحث، شروط تأسيسها وأبرز قياداتها، ومسيرتها وانتشارها، وأساليب عملها، وبنيتها الفكرية، وموقفها من العمل السياسي، وعلاقتها مع التيارات الإسلامية الأخرى.

١- التأسيس وأبرز القيادات:

تأسست جماعة التبليغ على يد الشيخ محمد إلياس بن محمد إسماعيل الكاندهلوي (١٨٨٦-١٩٤٥ م). وقد ولد الشيخ محمد إلياس في كاندهلة، وهي قرية من قرى سهارنفور بالهند[١]. لأسرة جمعت بين الغنى والعلم الشرعي والتصوف على الطريقة الجشتية المنتشرة في شبه القارة الهندية[٢]. درس محمد إلياس على أخيه الذي يكبره سناً؛ الشيخ محمد يحيى الذي كان مدرساً في مدرسة مظاهر العلوم بسهارنفور. ثم سافر إلى ديوبند حيث درس في مدرسة الأحناف، وحضر دروس الشيخ محمود حسن (١٨٥١-١٩٢٠ م) الذي كان يعتبر أكبر شيوخ الهند، رئيس هيئة التدريس وشيخ الحديث بدار العلوم بديوبند. وأتم دراسة الحديث الشريف، وقرأ بقية الكتب الستة على أخيه الشيخ محمد يحيى[٣].

أخذ محمد إلياس الطريقة الجشتية على يد الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي[٤] (١٨٢٩-١٩٠٥ م) عام ١٨٩٧ م[٥]، ثم جدَّد البيعة على الشيخ خليل أحمد السهانفوري، كما أخذ عن الشيخ عبد الرحيم الرائي فوري، والشيخ أشرف علي التهانوي (١٨٦٣-١٩٤٣ م)[٦]. الذي كان يلقب بـ"حكيم الأمة ومجدد الملة"، وسيصبح فيما بعد أحد قادة حركة استقلال باكستان، وأحد أبرز داعمي جماعة التبليغ[٧]. وكان أبوه الشيخ محمد إسماعيل، ثم أخوه الشيخ محمد، قائمين بأعمال الإرشاد الديني، ويعلم الأطفال والأميين مبادئ وتعاليم الدين الإسلامي في مسجد في

جنوب العاصمة الهندية دلهي، وكان أكثر هؤلاء الأطفال وطلاب علوم الدين من منطقة ميوات التي كانت تغلب عليها الأمية، والبعد عن منجزات الحضارة، وانتشار العادات والتقاليد الهندوكية. ومن وجهة النظر الإسلامية كان الوضع بالغ الخطورة، فقد "كان ذلك الزمن زمن نشاط حركة الردة، والعودة إلى دين الآباء الوثني البرهمي، وكان أكبر مركز نشاط لهذه الدعوة في المناطق التي يسكنها المسلمون الذين يقال عنهم إنهم أسلموا أيام الحكومات الإسلامية، وإنهم ينتمون إلى أسر وبيوتات هندوكية قديمة، وقد آن الأوان -في (رأي) الحكومة الإنكليزية التي تمنح لكل فرد وجماعة حرية الاعتناق لأي جماعة تريدها، والعودة إلى ماضيها السحيق، وتشجيع كل حركة تضعف المسلمين الذين انتزعت منهم الحكم، وورثتهم البلاد، ولا تأمنهم في المستقبل- أن يرجعوا إلى دينهم القديم، ونشطت هذه الدعوة في المناطق التي يعمن سكانها المسلمون في الجهالة، والتمسك بالحضارة الهندوكية، ومشاركة مواطنيهم في كثير من العقائد والعادات والأعراف، وقد ارتد، فعلاً كثير من القبائل المسلمة المنحدرة من الأصول الهندوكية عن الإسلام، وعادوا إلى دين آبائهم"[٨].

وكان هذا يؤرق محمد إلياس، لا سيما عبر اطلاعه على الجهل المتفشي بين أهالي ميوات خصوصاً، وعامة مسلمي الهند عموماً، فأقبل أولاً على الجولات التي كان هدفها الدعوة والوعظ والإرشاد، ثم على إنشاء الكتاتيب وبثها في القرى والأرياف، وعيَّن فيها مدرسين وأساتذة، كان ينفق عليهم من ماله الخاص، ومن إعانة المتبرعين من أصدقائه المخلصين. لكنه توصل إلى أن الخطب أعم من ذلك، وأن ما فيه مسلموا الهند من جهلٍ وفقرٍ واشتغال بالزراعة، يمنعهم من الانتفاع بهذه الكتاتيب والمدارس، وتفريغ أولادهم الذين يعتمدون عليهم في رعاية الماشية وحراسة المزروعات للدراسة[٩]، فغادر الهند واستقر في المدينة المنورة لسنوات[١٠]، حتى اهتدى برؤيا أتته في الحلم[١١]، في تفسير قوله تعالى: ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾[١٢]، إن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما يتحقق

بـ"الخروج" للدعوة في سبيل الله، والعمل بين الناس في مساكنهم وأعمالهم ضمن نمط حياتهم المعتاد، ودعوتهم إلى الالتزام بأحكام الإسلام، كما فعل الرسول، لا القعود في المساجد والمدارس الدينية. بل الواجب على الداعية الحق أن يقوم بـ"تبليغ" دعوة الإسلام إلى الناس أينما كانوا.

ومن هنا بدأ محمد إلياس نشاطه في عام ١٩٢٧ م[١٣]، بالخروج لتبليغ الناس دعوة الإسلام، وتجديد إيمان المسلمين. وحثهم على الالتزام بالأحكام الشرعية، ودعوتهم إلى أن يحتذوا حذوه في الخروج والتبليغ . وحفاظاً على الدعوة التي أسسها من أن تتعرض للمنع والقمع، أو أن تدخل في معارك جانبية مع غيرها من الاتجاهات الإسلامية، وضع محمد إلياس لمنهج الدعوة أساسين[١٤]:

١- إكرام المسلم -على علاته ومواضع ضعفه، والخلاف معه- نظراً إلى الركيزة الإيمانية التي يحملها في قلبه، وإيمانه بالله ورسوله، وعدم تمرده عليهما.

٢- عدم الاشتغال بما ليس بسبيل الداعي، وما هو في عداد الأمور الجانبية أو الهامشية أو الخلافية في حياة المسلم، وترك ما لا يعنيه.

وإلى جانب محمد إلياس، برز من قيادات الجماعة الشيخ عبد الرحيم شاه الديوبندي، والشيخ احتشام الحسن الكاندهلوي، زوج أخت محمد إلياس ومعتمده الخاص[١٥]، والأستاذ أبو الحسن الندوي، الذي سيأتي الحديث عن جهوده في نشر الدعوة في البلاد العربية، وكان من أبرز الناشطين لها، ويقدم لنا الندوي صورةً حيةً لمحمد إلياس فيقول: "رجل نحيل نحيف تشف عيناه عن ذكاء مفرط وهمة عالية، على وجهه مخايل الهم والتفكير، والجهد الشديد، ليس بمفوَّه ولا خطيب، بل يتعلثم في بعض الأحيان، ويضيق صدره، ولا ينطلق لسانه، ولكنه كله روح ونشاط، وحماس ويقين، لا يسأم ولا يمل من العمل، ولا يعتريه الفتور ولا الكسل، رأيته في حالة عجيبة من التألم والتوجع، والقلق الدائم، كأنه على حسك السعدان، يتململ تململ السليم، ويتنفس

الصعداء، لما يرى من حوله من الغفلة عن نقص الحياة، وعن غاية هذا السفر العظيم، رافقته في السفر والحضر، فرأيت نواحي من الحياة لم تنكشف لي من قبل، فمن أغرب ما رأيت: يقينه الذي استطعت به أن أفهم يقين الصحابة، فكان يؤمن بما جاءت به الرسل إيماناً يختلف عن إيماننا اختلافاً واضحاً كاختلاف الصورة والحقيقة، إيماناً بحقائق الإسلام أشد وأرسخ من إيماننا بالماديات وبتجارب حياتنا، فكان كل شيء صحّ في الشرائع وثبت من الكتاب والسنة حقيقة لا يشك فيها، وكأنه يرى الجنة والنار رأي عين"(١٦).

لم يترك محمد إلياس وراءه كتباً لأنه كان يرى أن "المؤلف يكتب الكتاب جالساً ولكن القارئ يقرؤه مسترخياً مضطجعاً، ولا يعدو الأمر أن يتلذذ بالقراءة ثم ينسى كل شيء عندما يدخل حياته اليومية ... إن منهاجنا للتربية هو نفس المنهاج الذي كان متداولاً في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فلم يكن لديهم كتب ولا نشرات"(١٧). وكان يعتمد في مواعظه على القرآن الكريم والحديث الشريف وقصص الأنبياء(١٨).

خلف محمد إلياس في إمارة الدعوة ابنه الشيخ محمد يوسف (١٩١٧-١٩٦٥ م)، وقد ولد في دلهي، وتنقل في طلب العلم ونشر الدعوة، وتوفي بلاهور، ونقل جثمانه بعدها ليدفن إلى جانب والده في نظام الدين بدلهي، ألف محمد يوسف كتاب "أماني الأخبار" وهو شرح معاني الآثار للطحاوي. وكتابه الشهير "حياة الصحابة"(١٩)، إذ كان الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي (١٨٩٧-١٩٤٤ م)، قد ألف كتاباً متوسط الحجم في أخبار الصحابة سماه "حكاية الصحابة" فأعجب به محمد إلياس إعجاباً شديداً، وألزم المشتغلين بالدعوة والرحلات مطالعة هذا الكتاب ومدارسته، فلما آلت إمارة الدعوة إلى الشيخ محمد يوسف، وكان مهتماً أشد الاهتمام بجمع أخبار الصحابة وتاريخهم وطبقاتهم وأموالهم، كثير الاستشهاد بها والاقتباس منها، ألّف كتابه "حياة الصحابة" الذي يبدأ بأخبار الرسول، ويثني بقصص الصحابة، رضي الله عنهم، ويعنى

بجوانب تخص الدعوة والتربية[٢٠]. وأصبح هذا الكتاب الزاد الثقافي الرئيس لأفراد جماعة التبليغ في خروجهم للدعوة والإرشاد.

أما الشيخ محمد زكريا المذكور، فهو ابن عم الشيخ محمد يوسف وزوج أخته، وهو الذي أشرف على تربيته وتوجيهه، كان شيخ الحديث والمشرف العلمي الأعلى لجماعة التبليغ[٢١]. وله عدد كبير من الكتب، منها "أوجز المسالك في شرح موطأ الإمام مالك"، و"فضائل الدعوة والتبليغ"[٢٢]. وإلى جانب الشيخ محمد يوسف، عرف من قيادي الجماعة في تلك المرحلة[٢٣]: الشيخ محمد يوسف البنوري مدير المدرسة العربية بنيوتاون كراتشي وشيخ الحديث فيها، ومن كبار علماء ديوبند، ومدير مجلة شهرية إسلامية تصدر بالأوردية. والمولوي غلام غوث النهراردي، وكان عضواً في البرلمان المركزي. والمفتي محمد شفيع الحنفي (١٨٩٧-١٩٧٦ م) الذي كان أحد قادة حركة تأسيس باكستان، واشترك في تدوين الدستور الإسلامي لها، وأصبح أول مفتٍ لجمهورية باكستان الإسلامية[٢٤]. والشيخ منظور أحمد النعماني، مدير مجلة الفرقان والعضو الدائم لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة[٢٥].

وبعد وفاة الشيخ محمد يوسف تولى إمارة الحركة الشيخ محمد إنعام الحسن، وعرف ممن حوله الشيخ محمد عمر بالبنوري، والشيخ محمد بشير، أمير الجماعة في باكستان، والشيخ عبد الوهاب، من كبار المسؤولين في المركز[٢٦]. وعقب وفاة الشيخ إنعام في ١٩٩٥ م، تولى إمارة الحركة الشيخ إظهار الحسن، الذي توفي بعد أشهر من ذلك، ليصبح ابنه الزبير الأمير الخامس والحالي للجماعة[٢٧].

٢- مسيرة الدعوة وانتشارها:

بدأ محمد إلياس دعوته من منطقة ميوات، التي كانت أشد بقاع مسلمي الهند تخلفاً وجهلاً وبعداً عن التمسك بأحكام الإسلام. وعن هذا يحدثنا أبو الأعلى أمير

الجماعة الإسلامية في باكستان قائلاً: « لم يبق عندهم من الإسلام شيء إلا أهم يعرفون أهم يُدعَونَ بهذه التسمية فقط. ومع ذلك فإنهم كانوا يسمون أنفسهم بأسماء الوثنيين ... وكانوا يربون ضفائر رؤوسهم، وكانوا يعبدون التماثيل ويستلهمون بها في حاجياتهم. ولذلك كان العامة لا يعرفون كلمة التوحيد لأنهم كانوا يجهلون الصلاة إسماً وصورة. وإن زار أحد المسلمين مناطقهم وصلّى في القرية لاجتمع الجمع من الرجال والنساء ظانين بأنه يعاني من الآلام أو أن به مسّاً من الجن ولذلك يعمل تلك الحركات (أي الركوع والسجود) »(٢٨).

في هذه الظروف بدأ محمد إلياس عمله منطلقاً من مدينة فيروز بورغك إحدى مدن منطقة ميوات، وما هي إلا سنوات حتى تغيرت المنطقة تغيراً كاملاً إلى الالتزام بكامل جوانب الحياة الإسلامية وافتتحت في المنطقة مائتان وخمسون مدرسة دينية، فضلاً عن الكتاتيب، ويكمل من أراد من الميواتيين دراسته في مدرسة بنظام الدين بدلهي، لا يقتصر نشاطها على العلوم الدينية النظرية فحسب، بل تعنى بنظام تربوي عملي كامل لتخريج الدعاة(٢٩). بهدف أن تصبح مناطق تحرك الدعوة "نموذجاً حياً للحياة الإسلامية على مستوى العالم كله، وذلك مثلما جعل النبي صلى الله عليه وسلم المدينة المنورة نموذجاً للعالم أجمع"(٣٠). على حد تعبير محمد إلياس. وقد نجح الشيخ في هذا إلى حد بعيد، وأعلن عن هذا عملياً بعقد الاجتماع الأول للجماعة في ٢٨-٣٠ تشرين الثاني ١٩٤١ م في قرية نوح من منطقة ميوات، وحضر الاجتماع خمسة وعشرون ألفاً من أفراد الجماعة، كان بعضهم قد قطع أكثر من مائة كيلومتر حافياً لحضور المؤتمر الذي دعي إليه ألف من العلماء ورجال الدين، كانوا يمثلون معظم الأحزاب والجمعيات الدينية في البلاد، وقد ترك المؤتمر عندهم انطباعاً ممتازاً(٣١).

اقتنع محمد إلياس أن "منطقة ميوات بأكملها قد أصبحت مدرسة دينية يرتدي أهلها لباس المتدينين المتمسكين بالكتاب والسنة، يسعون في طلب الدين ويهرعون في

سبيل نشره"[٣٢]. وفي عام ١٩٣٧ بدأ بإرسال الرحلات التبليغية إلى الولايات المختلفة في شبه القارة الهندية. ووصلت هذه الرحلات إلى الحدود الغربية الشمالية إلى مدينة بيشاور، والجنوبية إلى مدينة كراتشي إلى بحر العرب، أما في الحدود الشرقية لشبه القارة فقد وصلت رحلات الجماعة من مركز نظام الدين بدلهي إلى كلكتا وبومباي إلى بحر الهند الشرقي مغطية الهند بأكملها[٣٣].

وفي إمارة محمد يوسف للجماعة ازدادت كثافة وجودها في الهند بشكل ملحوظ، وتنقلت الاجتماعات السنوية بين مدنها المختلفة التي لم تكد تخلو واحدة منها من مركز لجماعة التبليغ. وأثناء استقلال دولة الباكستان عن الهند في ١٩٤٧ م، أقيمت معسكرات ضخمة للاجئين المسلمين الفارين من الأحداث الطائفية الدامية في الهند إلى الباكستان، فكان الشيخ محمد يوسف يقوم بحملات مكثفة على هذه المعسكرات، كما انتشرت جماعات التبليغ فيها، لإمداد اللاجئين بالحاجات الأساسية من الغذاء والكساء والأدوية، وإلى جانب ذلك يوجهونهم إلى الإنابة إلى الله، مؤكدين لهم بأن كل تلك الأحداث المؤلمة لم تحدث إلا لمعصية أمور الله والابتعاد عن الدين[٣٤]. وبعد دراسة الأوضاع في الباكستان قام رجال الدعوة والتبليغ بفتح سبعة مراكز محلية رئيسية في كبرى مدن البلاد. كما اختيرت مراكز ثلاثة في الباكستان الشرقية (بنغلاديش حالياً). وبعد مرور فترة قصيرة احتل مركز رائيوند قرب لاهور مكانة متميزة فأصبح هو مركز الدعوة. ويبلغ اليوم عدد الزائرين والمشاركين في أعمال الدعوة في هذا المركز الرئيس، نحو خمسة عشر ألف شخص يومياً، يتم تشكيلهم في اليوم التالي مباشرة فيرحلون إلى المناطق المطلوبة. كما بلغ عدد المشاركين في الاجتماعات الأسبوعية خمسين ألف شخص، بينما يبلغ عدد المشاركين من جميع أنحاء العالم في الاجتماع السنوي أكثر من ثلاثة ملايين فرد[٣٥].

يقول الشيخ محمد إلياس في الترتيبات الأولية لبدء الأعمال العالمية: "نريد أن نضع حجر الأساس لبدء الأعمال في كل أقاليم العالم، ونظراً إلى ذلك أردت أن أرحل إلى الحجاز لستة أشهر بمرافقة وفد مكون من عشرة أفراد من الذين قد تم اختيارهم وإن نجحنا في مهمتنا هذه سيفتح الباب للآخرين وتبدأ الرحلات إلى الخارج"(٣٦). وخرج محمد إلياس إلى الحجاز في ١٩٣٨ م، وشرح في رسالة كتبها مع نائبه احتشام الحسن للملك عبد العزيز بن سعود مبادئ الدعوة وفتحها بقوله: "فأملنا وطيد أن تتلطفوا جلالتكم بالتفات أنظاركم الكريمة على مبدئنا العظيم وتشملنا توجيهاتكم الملوكانية وتجعلونا محل ثقة جلالتكم حتى يتمكن لنا الاستناد في مساعينا المذكورة على رأفتكم المعهودة مؤيدين بعناية الله عز وجل ثم بحسن أنظاركم العالية"(٣٧). وإثر سماح الملك عبد العزيز للدعوة بالتحرك في أراضي الحجاز، بدأت جماعاتها بالسفر إليه، مستغلةً موسم الحج. وقد رتب الشيخ محمد يوسف نظاماً كاملاً لهذا المجال الجديد من نوعه بالنسبة للجماعة، واختار له ثلاثة وسائل رئيسية، وهي(٣٨):

١- فتح المراكز على قرب من محطات القاطرات التي تسافر بها الحجاج.

٢- عقد الجولات المستمرة في مواسم الحج في السواحل والموانئ التي تتمركز فيها قوافل الحجاج.

٣- استمرار الترغيب والتعليم والمذاكرة أثناء الرحلة في السفن والطائرات.

كما اختار الشيخ محمد يوسف لهذه المهمة عدداً من علماء الجماعة وقدمائها، كالشيخ مقبول حسن، والشيخ عبد الله البلياوي، والشيخ سلطان الدهلوي، والشيخ نور محمد الميواتي، والشيخ عبد المالك المراد آبادي، والشيخ سعيد أحمد خان، والسيد فضل عظيم المراد آبادي، والسيد محمد شفيع القريشي، والحاج عبد العليم الميواتي، والسيد نواز خان الميواتي(٣٩). كما ضمت إحدى جماعات التبليغ الخارجة إلى الحجاز أبو الحسن الندوي، الذي سيصبح من أهم الدعاة الإسلاميين في النصف الثاني من القرن العشرين. وتمكن الندوي في هذه المرحلة، التي تمت عام ١٩٤٧ م، أن يتعرف على

الشيخ عمر بن الحسن آل الشيخ، سليل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والأخ الشقيق لقاضي القضاة وشيخ الإسلام بالمملكة العربية السعودية، ورئيس هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالرياض، وكان مستشاراً لولي العهد -آنذاك- الأمير سعود. وعبر هذه العلاقة توسعت نشاطات جماعة التبليغ في المملكة(٤٠). وكان من أبرز العلماء الذين أيدوا الجماعة الشيخ عبد الكريم المدني والشيخ محمد الحركان والشيخ عبد الرحمن الأفريقي والشيخ إبراهيم حمدي وسواهم(٤١). وكانت أول مراكز الجماعة هي مسجد النور في المدينة المنورة، ومقام الشهداء بمكة المكرمة، ومسجد خيف بمنى، ومدرسة دار التوحيد ومسجد ابن عباس في الطائف(٤٢). وظلت الجماعة ناشطة في المملكة العربية السعودية حتى بدأت خلافاتها مع التيار السلفي، وهو ما سنشير إليه في حينه، فصدر قرار سمي بإيقافها عن العمل عام ١٩٧٣ م، وصدرت فتوى ضدها من اللجنة الدائمة للإفتاء عام ١٩٧٧ م، لكنها لم تتوقف عملياً عن النشاط إلا بعد حادثة الحرم المكّي التي قام بها جهيمان العتيبي في ١٩٧٩م(٤٣).

وبعد الحجاز أخذت الجماعات التبليغية تخرج إلى أنحاء أخرى من البلاد العربية، فقامت أول رحلة إلى مصر برئاسة الشيخ سعيد أحمد خان، واشترك فيها الشيخ زين العابدين المفتي، والشيخ محمد إبراهيم الميواتي، وقامت تلك الرحلة بزيارات كثيرة للمدن والقرى في مصر. ثم أرسلت رحلة أخرى مكونة من كل من الشيخ الأنصاري الكبير والشيخ عبد الله بلوج والسيد محمد مور الخورجي، تحت رئاسة الشيخ عبيد الله البلياوي. ثم أرسلت الرحلة الثالثة التي رئسها أبو الحسن الندوي عام ١٩٥٠، وقد زارت هذه الجماعة في أول الأمر مدينة المحلة الكبرى، وقامت بجولات عديدة في المدن والقرى المجاورة لها، ورافقهم فيها الشيخ يوسف القرضاوي، الداعية الإخواني المعروف، وكان يشغل منصب إمام مسجد في ذلك الحين(٤٤).

كما استقبلت الجماعة في مركز دار الأرقم في اجتماع عام قامت بعقده جمعية "شباب محمد"، ثم انعقد اجتماع آخر في مركز الجمعية الشرعية بالمحلة الكبرى، وقام الشيخ البدوي ببيان دعوة الشيخ محمد إلياس، وإنجازات دعوته في آسيا. وقد رافقه في تلك الرحلة الشيخ أحمد الشرباصي(٤٥)، أحد الإخوانيين البارزين وقتها. ثم عادت الجماعة إلى القاهرة، وبدأت الرحلات إلى مدن وقرى مصر، أيضاً برفقة الشيخ الإخواني الذي سيصبح من أبرز الدعاة المسلمين، محمد الغزالي(٤٦). وافتتحت مراكز للدعوة فيما بعد في القاهرة ومدن مصرية أخرى، وأصبحت مصر أساس الطريق لإرسال الرحلات إلى البلاد العربية الأخرى، مما دفع الباحثين للظن بأن هذه الجماعة مصرية(٤٧).

وفي عام ١٩٥١ زارت الجماعة السودان وأنشأت مركزها في الخرطوم وسواها من المدن. **والعراق**: في بغداد والبصرة. **وسورية**: في دمشق وحلب وحمص وحماة. **والأردن**: مركزها في مادبا(٤٨)، كما في عمان والزرقا وسواها. **وفلسطين**: الخليل والقدس. **لبنان**: طرابلس وبرجا. **ليبيا**: طرابلس وبنغازي وطبرق وسواها. **تونس**: القيروان، ريدس. **الجزائر**: الجزائر العاصمة، ووهران، وقسنطينة. **المغرب**: الرباط والدار البيضاء ومراكش وسواها(٤٩).

وخارج البلاد العربية لا يكاد يذكر بلد في العالم لم تزره رحلات جماعة التبليغ، في آسيا وأوربا وأفريقيا وأمريكا. ولكن نشاطهم الأساسي خارج العالم العربي يتمركز في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. ففي بريطانيا بدأت الجولات التبليغية في عهد الشيخ محمد يوسف على يد الدكتور ذاكر حسين الذي كان يعمل شيخاً للجامعة المِلّية. ويبلغ عدد الذين يحضرون الاجتماع السنوي للجماعة في بريطانيا خمسين ألفاً، كما افتتحت الجماعة مدارس كثيرة تدرس المناهج العلمية الحديثة إلى جانب العلوم الشرعية، وتمركزت الجماعة أول الأمر في مدن لندن ومانشستر وبرمنجهام وجلاسجو. وتعتبر بريطانيا اليوم نقطة الانطلاق للبلاد الأوربية(٥٠).

أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد كان الشيخ محمد يوسف يولي اهتماماً خاصاً لانتشار الدعوة التي بدأت من نيويورك ووصلت إلى واشنطن وبوسطن وبلتيمور وديترويت وشيكاغو وسان فرانسيسكو وسواها. كما عقد اجتماع كبير للجماعة لأول مرة في ديترويت(٥١).

يقول الشيخ محمد يوسف: "إن المرحلة القادمة هي القيام بشن الحرب ضد قوى الكفر، والتي بها تأتي فترة ازدهار الإسلام والمسلمين، ولقد تم رسم الخطة، وعليكم أن تقوموا بالعمل. فأرسلوا الجماعات إلى أنحاء العالم لإعلاء كلمة الله"(٥٢).

٣- البنية الفكرية للجماعة:

لا يهتم قادة جماعة التبليغ بالتنظير، وينتقد المقربون منها الأفكار الإسلامية التي تطرح في مؤتمرات تعقد في "فنادق الخمس نجوم". وتركز الجماعة على منهجها العلمي لإعادة المسلمين إلى التمسك بأحكام الإسلام كما كانت أيام بساطته الأولى، وتكاد الخريطة الفكرية للجماعة تنحصر في مواد ست وضعها المؤسس محمد إلياس، وتسمى عندهم بالصفات الست، وهي(٥٣):

١- تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وذلك بعبادة الله تعالى وحده وبما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنواع العبادات والطاعات.

٢- الصلاة ذات الخشوع والخضوع، أي إقامة الصلاة بأدائها مستوفاة الأركان والواجبات والتأكيد على الخشوع فيها إذ هو روحها التي لا تثمر ما شرعت له من النهي عن الفحشاء والمنكر إلا به.

٣- العلم مع الذكر، أي تعلم الضروري من العلم والعمل به، وهو المراد من كلمة الذكر، فالعمل بالعلم ذكر، والعلم دون عمل إعراض ونسيان.

٤- إكرام المسلم، والمراد به رد الاعتبار للمسلم الذي فقده من زمن طويل.

٥- تصحيح النية، والمراد بذلك أن ينوي المسلم بعمله كله وجه الله تعالى، فلا يعتقد ولا يقول ولا يعمل إلا طالباً بذلك مرضاته.

٦- الدعوة إلى الله والخروج في سبيل الله، ويقصد بهذا الخروج الانتقال من مسجد إلى مسجد، ومن حي إلى حي، ومن بلد إلى بلد، ومن دولة إلى دولة، لإصلاح النفس وإصلاح الغير عن طريق الموعظة وتغيير البيئة والتعود على الالتزام بأحكام الإسلام.

وعلى هامش هذه النقاط الست يمكن الإشارة إلى بعض الملامح الفكرية التي اتسمت بها الجماعة، ففي مسائل العقيدة نشأت الجماعة في أجواء التصوف الإسلامي الهندي، ثم مالت إلى الأخذ بالمذهب السلفي في العقيدة مع ازدياد انتشارها في منطقة الخليج العربي، وظلت هذه المسائل غير محسومة بقرار فكري من قيادة الجماعة، التي يحوز معظم أمرائها في الهند وباكستان إجازة بالبيعة على أربع طرق هي الجشتية والنقشبندية والقادرية والسهروردية(٥٤). وتلاحظ بعض تأثيرات ذلك في تقاليد البيعة التي يمارسونها للأمير، والمبالغة في حب الشيخ محمد إلياس، وإقامة المنامات مقام الحقائق، واعتقادهم أن التصوف في أقرب الطرق لاستشعار حلاوة الإيمان(٥٥).

أما في المسائل السياسية، فتعتبر الجماعة السياسة أمراً يجب على الداعي تجنب الخوض فيه قولاً وعملاً، لأنها برأيهم تفرق بين الأخ وأخيه، وتثير الأحقاد بين المسلمين، وقد تتسبب ممارستهم لها في إيقاف عمل الدعوة، وعلى هذا فليس من أهدافهم إقامة حكم إسلامي، ولا يدخلون الانتخابات مرشحين ولا منتخبين، ولا يؤيدون الحكم القائم في أي بلد ولا يعارضونه، ولا يتعرضون لتنظيم الدولة في دروسهم ومواعظهم(٥٦). فتعتبر الجماعة أن أي خلل في حياة المسلمين العامة ناجم عن بعدهم عن حقيقة الإيمان والالتزام بأحكام الإسلام، وإنما يزول هذا الخلل بعودة المسلمين إلى دينهم، لا بالعمل السياسي أو العسكري، وينسحب هذا على موقفهم من القضية الفلسطينية، وعدم اشتراكهم في أعمال الجهاد الأفغاني الذي تحمست له الجماعات

والتنظيمات الإسلامية الأخرى[٥٧]، واعتبارهم أن حرب الخليج غضب من الله حل بالمسلمين لسوء أفعالهم وآثامهم[٥٨].

والمشهور أيضاً عن الجماعة تقول بوجوب تقليد أحد المذاهب الفقهية الأربعة، دون أن تحدد واحد منها باسم، وإن كان أكثر أعضائها من الأحناف، وترى أن شروط الاجتهاد التي شرطها السلف مفقودة في علماء هذا الزمان[٥٩]. وعموماً فإن موقف الجماعة من الحياة عموماً لا يحوج أعضاءها إلى تشريعات جديدة واجتهادات معاصرة. إذ أنهم يعيشون الحياة في أغلب نواحيها كما عاشها الناس قبل ألف عام؛ لا يحتاجون إلى التأمين مثلاً لأنهم يختارون التوكل على الله وتحمل النتائج رضاً بما قسم الله لهم، ولا يحتاجون إلى الفتوى المعاصرة بإباحة الاستفادة من فوائد البنوك الأجنبية لأنهم في الغالب فقراء لا يملكون أرصدة بنكية[٦٠].

ويتجنب أعضاء الجماعة الإفادة من معطيات الحضارة الحديثة ما أمكنهم ذلك، إذ هي عند الجماعة "حذاء ينتعله المسلم لقضاء حاجته فإذا انتهت خلعه. قد يحتاجون إلى ما أنتجت الحضارة من أدوات ووسائل تحقق غايتهم، أما نظرياتها وفنونها وتقاليدها فهي عبث قد يحتاجه الكافر، لأن الدنيا جنته، فهو في حاجة إلى التسلية العقلية والجمالية والخيالية" أما المسلم فالدنيا سجنه الضيق همه أن يخرج منه إلى سعة نعيم الله في الآخرة .. ولن تساعده نظريات الحضارة الحديثة وفنونها وتقاليدها في تحقيق شيء من ذلك[٦١].

٤- أسلوب العمل:

ينحصر منهج جماعة التبليغ في وعظ المسلمين ومحاولة نقلهم إلى الالتزام بأحكام الإسلام في حياتهم اليومية، وقد اعتمدت الجماعة المسجد منطلقاً لدعوتها، ويطلق على المسجد الذي يعد للدعوة مسجد النور تفاؤلاً[٦٢]. وأعمال المسجد عند الجماعة هي التعليم والذكر وإقامة الصلاة والاستعداد الكامل للخروج في جولات الدعوة في المنطقة

وما جاورها من المناطق القريبة أو البعيدة، ولا يمكن العودة إلى الإسلام من جديد حتى تجدد أعمال المسجد من جديد، كما قال مؤسس الجماعة محمد إلياس[٦٣]. ويقام في المسجد اجتماع أسبوعي موضوعه مذاكرة ومراجعة جميع الأعمال التي تقوم بها الجماعة أثناء خروجها لتبليغ الدعوة. وتبدأ أعمال هذا الاجتماع بعد صلاة العصر حتى مشرق اليوم التالي، وذلك بأن يؤدي الجميع صلاة العصر في المسجد الذي اتفق عليه، وبعد أداء الصلاة يعلن الانتظار في المسجد ثم يقوم أحد الأعضاء (تم اختياره سابقاً) بإلقاء بيانه عن فضائل الجولة والخروج في سبيل الله وترغيب الحاضرين، ثم تعقد لجنة المشاورة في الوقت نفسه، حيث يقوم بعقدها أهل الشورى من أعضاء الجماعة في المنطقة، ويتم فيها اختيار أفراد الجماعة وأميرها للجولة العمومية، واختيار مجموعة الجولة التشكيلية، ثم اختيار مجموعة الجولة التحصيلية (سيتم شرح هذه المصطلحات الخاصة بالجماعة لاحقاً) واختيار أميرها. كما تشمل المشاورة اختيار شخص يقوم بإلقاء كلمة، واختيار شخص آخر يتولى مسؤولية التشكيل[٦٤]، وثالث لبيان التعليمات الخاصة بالسفر، أما ما يلزم المتكلم في مجال البيان، فلا يطول أكثر من ربع ساعة، فإذا انتهى يقوم أهل الشورى بتفويض الأمور إلى الناس الذين تم اختيارهم أثناء المشاورة من قبل، ومن ثم يبدأ العمل بإرسال جماعة للجولة الخصوصية، وأخرى للجولة التشكيلية. أما الأفراد الذين بقوا في المسجد، بعد التشكيل وإرسال الجماعات، فيجلس البعض في الذكر والدعاء والبلقي في حلقة التعليم. ويلي ذلك البيان والتشكيل بعد صلاة المغرب، والتعليم بعد صلاة العشاء، والتعريف بآداب المسجد وفضائل الأوراد المسنونة وتلاوة القرآن[٦٥]، وتدرّس آداب الجماعة التي يلزمون بها الخارج معهم للدعوة، وهي كالتالي[٦٦]:

أ- الالتزامات أربع وهي: ١- طاعة الأمير.

٢- الاشتراك في الأعمال الجماعية.

٣- الصبر والتحمل.

٤- نظافة المسجد.

ب- الاشتغال بأربع وهي: ١- الدعوة.

٢- العبادات.

٣- حلقة التعليم.

٤- الخدمة، أي خدمة الجماعة بالتعاون معهم.

ج- التقليل من ثلاث وهي: ١- الطعام.

٢- المنام.

٣- الكلام.

د- تجنب أربع وهي: ١- الإسراف، أي في كل شيء وهو مجاوزة الحد.

٢- الإشراف، وهو التطلع إلى ما في يد الغير.

٣- السؤال، أي سؤال الناس ما عندهم.

٤- استعمال ملك الغير.

هـ- عدم الخوض في أربع وهي: ١- المسائل الفقهية منعاً لإثارة الخلافات.

٢- القضايا السياسية كي لا تتعرض الدعوة للمنع.

٣- أوضاع الجماعات والحركات والتيارات الإسلامية.

٤- الجدل لئلا تظهر بوادر الخلاف.

وقد قسم الشيخ محمد إلياس الجولات التبليغية للخروج في سبيل نشر الدعوة إلى أقسام عدة، لكل نوع منها أعمال وترتيبات خاصة، كما أن لها أوقات ومواعيد مختلفة. فالجولة المقامية (أي المحلية) لها أربعة أعمال، أحدها خارج المسجد وهو الدعوة، والثلاثة الأخرى خارج المسجد وهي التعليم والتعلم والذكر والدعاء والخدمة، ويقسم الخارجون في هذه الجولة إلى أقسام، فمنهم المتكلم، ومهمته أن يبدأ كلامه مع المدعوّين بأهمية الإيمان والعمل الصالح وترغيبهم في الذهاب إلى المسجد، مراعياً في ذلك الرفق واللين، ومنهم الدليل الذي يعرف المنطقة وشخصياتها ليختار الأسلوب اللازم لكل منهم، وقد

لا يحتاج إلى الدليل، ومنهم أفراد التوصيل الذين يقومون بمصاحبة المدعو إلى المسجد، بعد استجابته للدعوة واستعداده لحضوره الجلسة في المسجد، وذلك من باب إكرام المسلم وتشريفه، وتكون هذه الجولة قصيرة يعقبها إلقاء "البيان" على المدعوين بعد الصلاة(٦٧). أما الجولة الانتقالية فمهمتها ترويج التعليم والتعريف بنظام الجولات المحلية في جميع مساجد المنطقة، فبعد حضور إحدى الصلوات يقوم أحد أصحاب الجماعة بدعوة الناس إلى البقاء في المسجد بضع دقائق، ثم يبين لهم أهمية التعليم والجولة(٦٨).

وهناك أيضاً الجولة الخصوصية، وهي الذهاب إلى خواص المنطقة في شتى المجالات المادية والمعنوية، ودعوتهم للمشاركة في أعمال الدعوة في المسجد، وخاصة الاحتفال الأسبوعي، وتكون هذه الجولة مكونة من عضوين أو ثلاثة فقط، وكان هدف الشيخ محمد إلياس من هذه الجولة ترغيب وتوجيه جميع كبار مسؤولي المنطقة، من القيادات السياسية والتنفيذية والشعبية والثقافية والدينية وغيرها إلى الاجتماع على التمسك بأحكام الإسلام ونشره. وقد حدد الشيخ طبقات الخواص، فأولها طبقة قدماء الجماعة في المنطقة، فيجب على الداعي أن يزورهم ويقابلهم مراعياً آداب الإكرام والاحترام، وإن كانوا قد تركوا الاشتغال فيها، والطبقة الثانية طبقة كبار وجهاء المنطقة كالقيادات السياسية أو التنفيذية أو الشعبية، والطبقة الثالثة طبقة العلماء والصالحين(٦٩).

وهناك الجولة التشكيلية، وهي ذهاب فرد أو اثنين من الجماعة، بمرافقة أحد أفراد المنطقة، إلى جميع الناس فرداً فرداً وترغيبهم في الخروج في سبيل الله(٧٠). وأخيراً هناك الجولة التحصيلية التي تجمع حصيلة الأعمال التي قام بها أفراد الجماعة في المنطقة، من حيث الاتصال بالأفراد الذين وعدوا بالخروج، وترغيبهم بالوفاء بالوعد واللحاق بأحد مواعيد الجولات(٧١). وتختلف مدة الخروج لدى الجماعة أيضاً، فأقلها ثلاثة أيام، وهي مطلوبة من العضو مرة كل شهر، كما يجب أن يخرج لأربعين يوماً متواصلة مرة في

السنة، ولأربعة أشهر متواصلة مرة في العمر، وإن زاد على ذلك فهو أفضل، حتى لو وصل إلى التفرغ الكامل للدعوة.

وليس للنساء في الجماعة جولة مثل جولات الرجال، بل يأخذن حظهن من التعليم من خلال الدروس العامة بالمسجد على يد العلماء، كما يمكن أن يتم التعليم اليومي للنساء في أي بيت قريب يمكنهن الاجتماع فيه، مراعيات في ذلك أحكام الحجاب وعدم الاختلاط مع الرجال. كما يتوجب على أقاربهن من أفراد الجماعة أن يلقوا عليهن ما سمعوا من الفضائل والمسائل خلال الجولات وحلقات التعليم. ولا تمانع الجماعة في قيام بعض "الأخوات الصالحات المتعلمات" بزيارة النساء في البيوت لترغيبهن في التمسك بأحكام الدين، أو تعليمهن إياها، في اجتماعات محدودة في أحد البيوت، وذلك "باحتياط شديد"(٧٢).

ليس للجماعة صندوق مالي، ولا تغطي نفقات أي من الخارجين في الجولات، فيتحمل كل منهم مصروفه، كما يمنع جمع المال وإيداعه لدى أمير الجولة، منعاً لأي شبهة(٧٣). وتعلن الجماعة بإصرار أنها لا تقبل معونات مالية من أحد مهما كان، لأنه ليست لديها نفقات، ما دام كل "خارجٍ" ينفق من ماله الخاص، ولا تجمع الجماعة أية اشتراكات من أعضائها، وإن كان بعض الأغنياء من الجماعة يمولون بعض الاحتفالات الكبرى، والاجتماعات السنوية في الهند أو باكستان، كما قد يقوم هؤلاء بتمويل بعض المرتحلين في جولات إلى مناطق بعيدة، تكون نفقات السفر إليها كبيرة "شرط أن يتم هذا بموجب اتفاق شخصي بين الممول والداعية، دون تدخل من الجماعة(٧٤). وقد أفتى الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي بجواز صرف زكاة مال للخارجين في سبيل الله من أهل التبليغ(٧٥).

الجدير ذكره أيضاً، أن البقية التنظيمية لهذه الجماعة تختلف عن الشكل التنظيمي التقليدي، ولذلك يرفض أفراد الجماعة ومسؤولوها مقارنة جماعتهم بأي من الحركات

الإسلامية القائمة، معتبرين أنهم ليسوا تنظيماً بالمعنى الحزبي الضيق، بل هم "أهل الدعوة" وكل المسلمين أهل دعوة. وبالفعل تبدو الحدود التنظيمية للجماعة غائمة تماماً، فعلى رأس الهرم يقف أمير الجماعة، وحوله مكتب الشورى من قدمائها، يختار أمير كل قطر أو بلد، وسوى ذلك فإن أمير القطر يعمل في نشر الدعوة انطلاقاً من مركز محدد، دون أن يجند "الأعضاء" بأيّ طلب انتساب أو قوائم منظمة، بل الأكثر تردداً على المركز، وخروجاً في الجولات، يصبحون مجلس شورى للأمير القطري، دون أي شكل تنظيمي صارم لهذا المجلس الذي يتبدل أعضاؤه باستمرار، بحسب الظروف الشخصية لنشطاء الجماعة، وقد يستمر الفرد بالعمل مع الجماعة لسنوات ثم يغادره دون أية تبعة، ولا تمتلك الجماعة وسيلة ضغط على أعضائها سوى بالعلاقات الشخصية بالغة الود التي تنشأ بينهم. ولعل استخدام كلمة "عضو" لوصف المشترك في نشاطات الجماعة يبدو استخداماً غير دقيق، لانتفاء شروط العضوية التنظيمية، إذ لا تحتفظ المراكز القطرية للجماعة بأية سجلات، وإن كان المركز الرئيسي يجمع تقارير عامة عن انتشار الجماعة ونشاطها لتوسيع العمل وتعزيزه هنا أو هناك.

٥- العلاقة مع التيارات الإسلامية الأخرى :

ليس لجماعة التبليغ أي علاقة تنظيمية مع أية حركة أو تنظيم إسلامي، وإن كانت لا تمانع في خروج عضو في حركة إسلامية ما (أو حتى غير إسلامية) في جولاتها الدعوية، شرط أن يلتزم بأصول دعوة جماعة التبليغ أثناء عمله معها ويتناسى انتماءه الحزبي ولا يمارس نشاطاً في الدعوة إليه.

ويطفو على السطح تقارب الجماعة مع هذا التيار الإسلامي أو ذاك، بحسب الغالبية التي يشكلها أبناء هذا التيار بين الخارجين في الجولات في بقعةٍ جغرافيةٍ ما. فقد ذكرنا سابقاً أن مؤسس الجماعة وقادتها يسلكون واحدة من الطرق الصوفية أو أكثر، ولكن دخول الجماعة إلى المملكة العربية السعودية، وتلاقحها مع التيار السلفي (الوهابي)

الذي لا يمتلك أيضاً بنية تنظيمية محددة، قد طبع الجماعة بالسلفية لدى البعض. ومن هؤلاء على سبيل المثال بعض الفقهاء الهنود التقليديين، الذين قرروا في اجتماع جمعية العلماء لعموم كيرلا سنة ١٩٦٥ بأن هذه الجماعة من الفرق "المبتدعة الضالة وإن كانت أعمالهم الظاهرة حسنة في أعين الناس"(٧٦).

وعلى أساس هذه الفتوى قام كاتب هندي متشدد في انتمائه إلى العلوم الإسلامية الكلاسيكية، ولا سيما الفقه، بكتابة رسالة بعنوان "الجماعة التبليغية"، شنع فيها على الجماعة إيمانها ببعض الأفكار السلفية، كعدم معرفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الغيب، وعدم سماع الموتى، وانقطاع الكرامات بعد الموت، وعدم ضرورة تقليد واحد من الأئمة الأربعة، معتبراً ذلك دليلاً على شبههم بالفرق الضالة "من الوهابية واللامذهبية والقاديانية والمودودية"(٧٧). وعلى الطرف المقابل، فإن متشددي التيار السلفي قد وجهوا بدورهم انتقادات شديدة لجماعة التبليغ. وكان وقود هذه الانتقادات رسالة جامعية تقدم بها ضابط باكستاني سابق هو حيان محمد أسلم إلى كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عام ١٩٧٧ م بعنوان "جماعة التبليغ – عقيدتها وأفكار مشايخها". ركّز فيها على تعصب جماعة التبليغ للمذهبية الفقهية، وللمذهب الحنفي على وجه الخصوص(٧٨).

وعلى خطى أسلم سار الدكتور تقي الدين الهلالي، أحد رموز التيار السلفي، في كتاب بعنوان "السراج المنير في التنبيه على جماعة التبليغ على أخطائهم"، وقد رد فيه على الطريقة التي تفهم بها الجماعة مبادئها الستة، متهماً إياها بالانحراف عن الإسلام الحق، وبالتشبه بالبراهمية والبوذية(٧٩).

وتفتخر الجماعة بالمديح الذي تلقته أكثر من مرة على لسان الشيخ عبد العزيز بن باز الرئيس العام لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، وأحد أبرز رموز التيار السلفي، لما تقوم به الجماعة من "النصح لله ولعباده

ودعوة الناس إلى الخير وإلى إيثار الآخرة وعدم الركون إلى الدنيا والاشتغال بها عما أوجب الله عليهم من الحق"[٨٠]. كما تصدى واحد من رموز التيار السلفي، وهو الشيخ أبو بكر جابر الجزائري، المدرس بالمسجد النبوي الشريف، للدفاع عن الجماعة في رسالة بعنوان "القول البليغ في جماعة التبليغ" عدد فيه الانتقادات التي توجه إلى الجماعة، ورد عليها، ذاماً أصحاب هذه الانتقادات الذين "لما عجزوا عن القيام بما يقوم به المبلغون ركنوا إلى نقدهم وعيبهم والتشهير بهم والتشويش عليهم"[٨١].

أما التيارات الحركية الإسلامية فقد ابتدأ اطلاعها على نشاطات الجماعة منذ الزيارة التي قام بها أبو الأعلى المودودي، أمير الجماعة الإسلامية في باكستان، إلى منطقة ميوات، عام ١٩٣٨ م، وعاد من هناك يحمل إعجاباً أشبه بالذهول بما استطاع الشيخ محمد إلياس تحقيقه في المنطقة من "نتائج عجيبة تحير العقول حيث أنك تجد في بعض القرى والمدن نظاماً إسلامياً كاملاً"[٨٢]. ولكن يبدو أن فورة الإعجاب قد خفتت عندما عرف المودودي أن ليس في ذهن الشيخ محمد إلياس فكرة إقامة حكم إسلامي، فقال كلمة استشهد بها فيما بعد الناقدون الإخوانيون لجماعة التبليغ: إن "من العبث الدعوة إلى الإسلام على طريقة التبشير المسيحي"[٨٣]. وقد نقل عن الشيخ محمد يوسف البنوري، أحد قيادات الجماعة، قوله عن المودودي إنه "زائغ ضال مضل، في كتبه ورسائله الطامات"[٨٤].

وينتقد فتحي يكن، المراقب العام للجماعة الإسلامية في لبنان، جماعة التبليغ لأن أسلوبها غير قادر على "إقامة تجمع حركي منظم قادر على مواجهة الجاهلية وتحدياتها المتزايدة وبالتالي إلى إيجاد المجتمع الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية"، كما أن هذا الأسلوب سيبقى نطاق عمله محصوراً في رواد المساجد، ولن يتمكن من مواجهة تحديات الأفكار والفلسفات المادية[٨٥]، ويكرر الانتقادات نفسها الدكتور عبد الله عزام أحد صقور الإخوان المسلمين في الأردن، وأحد قادة الجهاد الأفغاني[٨٦]. ورغم ذلك فقد

كانت جماعة التبليغ أحد مداخل الانخراط في العمل السياسي لكثير من الإسلاميين في أنحاء مختلفة كما حصل في تونس والمغرب(٨٧). كما قد ذكر سابقاً العلاقة الوطيدة التي ربطت بعض الإخوانيين البارزين كيوسف القرضاوي ومحمد الغزالي وأحمد الشرباصي بجماعة التبليغ، التي كانت -أخيراً- الباب الذي دخل منه شكري مصطفى، أمير جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) إلى ساحة العمل العام(٨٨).

ومن جهة أخرى، حازت جماعة التبليغ على إعجاب عدد من الكتاب والدعاة الإسلاميين المستقلين، ولعل خير من يمثل هؤلاء هو الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الأستاذ في كلية الشريعة بجامعة دمشق، حيث يمتدح "قلة من المسلمين الإسلاميين يسلكون سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه في سكينة وهدوء، يبلغون عن الله كما كانوا يبلغون ويلقون بالدعوة إليه فلول التائهين والشاردين والفاسقين في حوار لين مشرق كما كانوا يفعلون، وقد تركوا النتائج التي تكفل لهم بها الله بمشيئته وحكمته .. وإني لأعد جماعة التبليغ أول السالكين في هذا الطريق وخير القائمين بهذا الواجب. ولكنهم من القلة بحيث لا يسدون مَسَدًّا، وربما كانوا بحاجة إلى دعامة من العلم والعلماء يكونون رفداً لهم في سلوكهم، وسلاحاً إضافياً أمام الشبهات وعكر الفلسفات الجامحة"(٨٩).

الهوامش

(1) دون مؤلف، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ط٢، الرياض: الندوة العلمية للشباب الإسلامي، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ص ١١٥ .

(2) حسين بن محسن بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، ط٣، المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ص ٢٩٥ .

(3) أبو الحسن علي الحسني الندوي، شخصيات وكتب، دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ص ١٦ .

(4) أثبتنا الاسم كما ورد في: الموسوعة الميسرة ... ، مصدر سابق، ص ١١٥ . بينما يرد لدى: حسين بن محسن بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، ص ٢٩٦ "الكفكوهي"، ويرد لدى: أبو أحمد عبد القادر المولوي التركار بوري المليباري، الجماعة التبليغية، إستانبول: منشورات وقف الإخلاص، ١٩٩٢م، ص ٩ ، "الجنجوهي" .

(5) الموسوعة الميسرة ... ، مصدر سابق، ص ١١٥ . وقد قمت بتحويل التاريخ الهجري ١٣١٥هـ إلى الميلادي ١٨٩٧م بشكل تقريبي .

(6) المكان نفسه .

(7) د . عبد الخالق بيرزاده، داعية القرن العشرين الشيخ محمد إلياس بين المؤيدين والمعارضين: آراء علماء الإسلام في منهج الشيخ محمد إلياس وأفكار المعارضين والرد عليهم، القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص ٨ - ١٠

(8) أبو الحسن الندوي، شخصيات وكتب، مصدر سابق، ص ١٧ .

(9) المصدر السابق، ص ١٨ .

(10) ذكر لنا هذه المعلومة مصدر رفض ذكر اسمه، و لم نعثر على تأكيد لها في أي من المصادر والمراجع التي بين أيدينا .

(11) الجماعة التبليغية، مصدر سابق، ص ١٧ ؛ د . أحمد مبارك البغدادي، "الإسهامات الفكرية المعاصرة لحزب التحرير وجماعة التبليغ"، بحث منشور في مجلة "شؤون اجتماعية" (الشارقة)، صيف ١٩٩٥م، العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ص ١٤ .

(12) آل عمران، من الآية (١١٠) .

(13) د . أحمد مبارك البغدادي، "الإسهامات الفكرية ..."، مرجع سابق، ص ١٤ .

(14) أبو الحسن الندوي، شخصيات وكتب، ص ١٩ .

(15) الموسوعة الميسرة ... ، ص ١١٦ .

(16) أبو الحسن الندوي، شخصيات وكتب، ص ١٥ .

(17) د . صادق أمين (الاسم المستعار للدكتور عبد الله عزام)، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، عمان: جمعية عمال

المطابع التعاونية، ١٩٨٢م، ٦٩ هامش .

(١٨) مصدر رفض ذكر اسمه .

(١٩) الموسوعة الميسرة ... ، ص ١١٦ .

(٢٠) أبو الحسن الندوي، شخصيات وكتب، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٢١) الموسوعة الميسرة ... ، ص ١١٦ .

(٢٢) د . عبد الخالق بيرزاده، داعية القرن العشرين ... ، ٩ هامش .

(٢٣) الموسوعة الميسرة ... ، ص ١١٦ - ١١٧ .

(٢٤) د . عبد الخالق بيرزاده، داعية القرن العشرين ... ، ١٨ هامش .

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٠ .

(٢٦) الموسوعة الميسرة ... ، ص ١١٧ .

(٢٧) مصدر رفض ذكر اسمه .

(٢٨) د . عبد الرزاق بيرزاده، إنجازات دعوة الشيخ محمد إلياس، القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢٩) المرجع السابق، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٣٠) المرجع السابق، ص ٧ .

(٣١) المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤ .

(٣٢) المرجع السابق، ص ٣٣ .

(٣٣) المرجع السابق، ص ٣٠ .

(٣٤) المرجع السابق، ص ٣٦ .

(٣٥) المرجع السابق، ص ٤٦ - ٤٧ .

(٣٦) المرجع السابق، ص ٦٧ .

(٣٧) سعد الحصين، "رأي آخر في جماعة التبليغ"، بحث منشور ضمن أعمال ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، البحرين ١٩٨٩م، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ص ٥٨٧ ، حيث يثبت صورة زنكوغرافية للرسالة، وقد أثبتنا من ما نقلناه منها دون تصحيح الأخطاء اللغوية، خلافاً لما فعله د . عبد الخالق بيرزاده، إنجازات دعوة الشيخ محمد إلياس، ص ٦٧ - ٦٨ إذ تدخل في إعادة صياغة الرسالة .

(٣٨) د . عبد الخالق بيرزاده، إنجازات دعوة الشيخ محمد إلياس، ص ٦٩ .

(٣٩) المرجع السابق، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٤٠) أبو الحسن علي الحسني الندوي، في مسيرة الحياة، دمشق: دار القلم، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ٢٠٠ / ١ .

(٤١) د . عبد الخالق بيرزاده، إنجازات دعوة الشيخ محمد إلياس، ص ٧٢ .

(٤٢) المرجع السابق، ص ٧٧ .

(٤٣) سعد الحصين، "رأي آخر في جماعة التبليغ"، ص ٥٧٢ .

(٤٤) د . عبد الخالق بيرزاده، إنجازات دعوة الشيخ محمد إلياس، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٤٥) المرجع السابق، ص ٧٩ .

(٤٦) أبو الحسن الندوي، في مسيرة الحياة، ص ٢٣١ / ١ .

(٤٧) ريتشارد هريدكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، ط٣، المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ص ٢٤٩ رقم (١٦)، رغم أنه في الصفحة ٦٤ رقم ٨٦ يذكر المعلومات الصحيحة عن الجماعة.

(٤٨) د . موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، ط٢، عمان: دار البشير، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، ص ١٩ .

(٤٩) د . عبد الخالق بيرزاده، إنجازات دعوة الشيخ محمد إلياس، ص ٨٠ - ٨١ .

(٥٠) المرجع السابق، ص ٨٤ - ٨٦ .

(٥١) المرجع السابق، ص ٨٦ - ٨٧ .

(٥٢) المرجع السابق، ص ٨٩ .

(٥٣) أبو بكر جابر الجزائري، القول البليغ في جماعة التبليغ، دون بيانات نشر، ص ٦ - ٧ .

(٥٤) سعد الحصين، "رأي آخر في جماعة التبليغ"، ص ٥٧٨ .

(٥٥) الموسوعة الميسرة ... ، ص ١١٩ .

(٥٦) سعد الحصين، "رأي آخر في جماعة التبليغ"، ص ٥٧٩ .

(٥٧) أبو بكر جابر الجزائري، القول البليغ في جماعة التبليغ، ص ٢٧ .

(٥٨) د . أحمد مبارك البغدادي، "الإسهامات الفكرية ..."، ص ١٥ .

(٥٩) حسين بن محسن بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، ص ٢٩٦، الموسوعة الميسرة ... ، ص ١١٨ .

(٦٠) سعد الحصين، "رأي آخر في جماعة التبليغ"، ص ٥٨١ .

(٦١) المرجع السابق، ص ٥٨٣ .

(٦٢) أبو بكر جابر الجزائري، القول البليغ في جماعة التبليغ، ص ٩ .

(٦٣) د . عبد الخالق بيرزاده، منهج الدعوة إلى الله لمن يخرج في سبيل الله، القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص ٥٢ .

(٦٤) أطلق الشيخ محمد إلياس على كل أمور وترتيبات الخروج اسم "التشكيل" .

(٦٥) د . عبد الخالق بيرزاده، منهج الدعوة إلى الله ... ، ص ٦٩ - ٧٢ .

(٦٦) أبو بكر جابر الجزائري، القول البليغ في جماعة التبليغ، ص ١٤ - ١٦ .

(٦٧) د . عبد الخالق بيرزاده، منهج الدعوة إلى الله ... ، ص ٨٧ - ١٠٠ .

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٠٢ .

(٦٩) المرجع السابق، ص ١٠٧ - ١١٣ .

(٧٠) المرجع السابق، ص ١١٧ .

(٧١) المرجع السابق، ص ١١٩ .

(٧٢) المرجع السابق، ص ١١٦ .

(٧٣) المرجع السابق، ص ١٤٢ .

(٧٤) حسين بن محسن بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، ص ٣٠٧ ؛ الموسوعة الميسرة ... ، ص ١٢٠ .

(٧٥) أبو أحمد عبد القادر، الجماعة التبليغية، ص ٢١ .

(٧٦) المرجع السابق، ص ٢ .

(٧٧) المرجع السابق، ص ٢٤ .

(٧٨) د . عبد الخالق بيرزاده، داعية القرن العشرين، ص ٨٥ وما بعدها .

(٧٩) حسين بن محسن بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، ص ٢٩٩ - ٣٠١ .

(٨٠) د . عبد الخالق بيرزاده، داعية القرن العشرين، ص ٥٥ .

(٨١) أبو بكر جابر الجزائري، القول البليغ في جماعة التبليغ، ص ٣٥ .

(٨٢) د . عبد الرزاق بيرزاده، إنجازات دعوة الشيخ محمد إلياس، ص ٢٦ .

(٨٣) فتحي يكن، مشكلات الدعوة والداعية، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، ص ٢١٨ .

(٨٤) حسين بن محسن بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، ص ٢٩٨ .

(٨٥) فتحي يكن، مشكلات الدعوة والداعية، ص ٢١٧ - ٢١٨ .

(٨٦) د . صادق أمين، الدعوة الإسلامية، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٨٧) فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة د . لورين ذكرى، مراجعة وتقديم د . نصر حامد أبو زيد، القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢م، ص ٤٠ - ٤١ .

(٨٨) ريتشارد هريردكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ١٤١ هامش المترجم .

(٨٩) د . محمد سعيد رمضان البوطي، وهذه مشكلاتنا، دمشق، مكتبة الفارابي، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص ٤٨ .

الفصل الثاني

« جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية » في لبنان (الأحباش)

مسارات التشكّل – معالم الإيديولوجيا – علاقات الصراع والموادعة

لا تستقيم "جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية" في لبنان على مثال حركات الإحياء الإسلامي ذات النزعة السياسية في العالم العربي، بل تناهضها وتختلف معها في المنطلقات والأهداف على السواء. كما لا تماثل الجمعيات الأهلية (المدنية) في باقي المجتمعات العربية والتي تحصر نشاطها في الجوانب الخيرية والإنسانية دون السياسية، بل تمارس السياسة ولكن فيما يدعم سلطان الدول ويعزز استقرارها وأمنها.

وهم اتباع الجمعية بهذا التغاير الواضح في خطابهم وممارساتهم عن تجمعات "الحركة الإسلامية" أو "المحافظة الدينية"، كانوا محط جدل واختلاف بين الناس وكافة القوى الاجتماعية والسياسية. ولم يشفع لهم تعريفهم لأنفسهم على أنهم "أشاعرة العقيدة وشافعية المذهب ورفاعية الطريقة" في الحد من الشبهات، والاتهامات، والشكوك من حولهم، أو أجْلَت الغموض عن أهدافهم أو أنهت التخرّص عن هويتهم.

هذا البحث هو محاولة لبيان ما هم عليه تاريخاً ومنهجاً وعلاقات، آخذين بالاعتبار مقالتهم ومقالات مخالفيهم فيهم، فالذات لا تتعيّن وتتعرّف ضمن مجالها الذاتي الداخلي فحسب، بل والخارجي فيما هو الآخر المغاير.

أولاً – مسارات التشكّل

إن دراسة الأصول التاريخية لتشكل "جمعية المشاريع" وتتبع مراحل هذا التشكل يقع في ظننا ضمن مسارات ثلاثة ساهمت في إيصال الجمعية إلى صورها الراهنة وهي:

المسار الأول: تاريخ وفكر الشيخ الحبشي.

المسار الثاني: جمعية المشاريع كإطار قانوني.

المسار الثالث: تجربة العمل السياسي المباشر.

إن جملة المراحل التي مر بها "الأحباش"[١] حتى تسلمهم الرسمي لـ"جمعية المشاريع" وبلوغهم طور التشكل الاجتماعي ذا الطابع المؤسسي القانوني يرسمها في جزء كبير منها تاريخ الشيخ الحبشي ومراحل ترحاله وتنقله إلى أن استقر به المقام في لبنان، وعليه فلا بدّ مُنذ البداية أن نلج التاريخ عبر الشيخ الحبشي الذي سُميّ التجمع نسبة إليه وما يزال قطب الجذب داخل الجماعة، ومحور اهتمامها وحركتها، والركيزة المرجعية لها عبر نشر أفكاره والدفاع عنه نشأة وإيديولوجيا.

الشيخ الحبشي :

"الحبشي"[٢] : هو الشيخ أبو عبد الرحمن عبد الله بن محمد الهرري. ولد في مدينة هرر[٣] حوالي سنة ١٩٢٠[٤]، تلقى تعليمه في أحد الكتاتيب المنتشرة في مدينة هرر، درس العلوم الشرعية من فقه وتفسير ولغة على أيدي علماء الحبشة والصومال، وبرع في علم الحديث فسماه تلاميذه وأنصاره بـ"الإمام المحدث"[٥] .

وإثر صراع مذهبي فِرَقي فقهي وعقائدي بين الشيخ الحبشي صاحب العقيدة الأشعرية، وبعض علماء المذهب السلفي الذين درسوا في الجزيرة العربية، تعرض لمضايقات من قبل الامبراطور هيلاسيلاسي[٦]، غادر[٧] الحبشة مرتحلاً إلى مكة فالمدينة

المنورة، فالقدس، ومنها إلى دمشق حيث سكن في جامع القطاط في محلة القِيمَرِيَّة[٨].

المريد طالب العلم :

بدأ الشيخ المحمول بروح الصراعات الدينية في هرر بين الأشـــاعرة والســلفيين ينشط في مجال الدعوة والوعظ الديني بدمشق، و لم يكن آنذاك يدعو لتجمـــع ديـــني أو سياسي، و لم ينادِ بشعارات وأهداف محددة، بل جلّ همّه بيان وجه الحق فيما إذا ســئل عن مسألة ما وأجاب أن يدافع عن هذا الرأي بقوة. وما كان من تجمع حولـــه ســوى ارتياد بعض طلبة العلم لغرفته في جامع القطاط بمحلة القيمرية والجلوس معه ما بين صلاة المغرب والعشاء والتدارس في علوم الدين ومسائل العقيدة والفقه[٩] .

بدأت علاقات طلبة العلم الشرعي بالشيخ تتطور، وهو من عُرِف لديهم بســعة اطلاعه على التراث والحديث ومسائل الفقه، فكانوا يستفتونه في كثير مـــن المســائل الشرعية حتى ذاع صيته وخاصة بين الطلبة غير السوريين كالأتراك واللبنانيين والأفارقـة، في حين كان الطلبة السوريين منصرفين إلى علمائهم المحليين.
وتدريجياً تحول الشيخ الحبشي من فقيه إلى شيخ، وطلبته من طلبة إلى مريدين، يدعـــون لزيارته "المحبين" ويشيعوا أجواءً من الطقوسية الصوفية والأعلمية الفقهية والحديثية عـــن الشيخ.

ومع اشتداد الصراع بينه وبين علماء دمشق حول مسائل وفتاوى شرعية، كـــان بعض الطلبة اللبنانيين قد زينوا للشيخ الإقامة في لبنان بدعوى اشتداد الجهل فيها بعلـــوم الإسلام[١٠]، مع إظهار قدرتهم على مساعدته في الدعوة والتمكين له في لبنان في جو من الحرية يستطيع فيه طرح آرائه وأحكامه، بخلاف واقع سوريا الذي كانت تـــزداد فيـــه ظاهرة استياء بعض طلبة العلم وعلماء دمشق من تشدده وسرعة تكفيره لمن يخالفـــه[١١].
هذا فضلاً عن أن الشيخ الحبشي ما كان له أن يكرس مرجعيته في ظل علمـــاء الشـــام

الكبار في الوقت الذي يفتقر فيه لبنان إلى أمثال أولئك العلماء، وبذلك فسيجد الشيخ الحبشي متسعاً ومقاماً أفضل في لبنان ومنافسة ومنازعة من علمائها أقل، لتفوقه على الكثيرين منهم في العلم الشرعي[١٢].

تيار الفتاوى والأخلاق :

قام الشيخ الحبشي بزيارات متكررة لبيروت والبقاع، وراقت له دعوة مريديه فاستقر به المقام في لبنان منذ عام ١٩٦٠[١٣]، والتقى بأول تلاميذه ونائبه بعد ذلك في الحركة الشيخ نزار الحلبي فبدأ الشيخ -بمساعدة الشيخ نزار- بجمع الفتيان من حوله وزيادة الأتباع[١٤]. وقام هؤلاء الأتباع بدعوة الزوّار وطلبة الفتاوى فكثر مريدوه شيئاً فشيئاً وتعرف إليه كبار مشايخ بيروت حتى ذاع صيته وتم تعيينه محاضراً في التوحيد في طلاب أزهر لبنان في العام ١٩٦٩[١٥]. وهيأت له الإقامة على كفالة دار الفتوى في بيروت ليتنقل بين مساجدها مقيماً الحلقات العلمية[١٦]، ومتنقلاً بين كافة المحافظات ملقياً الدروس في المساجد والبيوت، « مجيباً على أسئلة الناس، محذراً من الضلال وأهله، والعقائد الفاسدة والفتاوى المخالفة للدين »[١٧].

لم يكن ظاهراً في تلك الفترة لـ"دار الفتوى" أو أي جهة كانت بوادر حركة اجتماعية ذات صبغة تنظيمية لأتباع الشيخ الحبشي، كما أن العنوان السياسي كان غائباً إن في مستوى الحديث العام، أو الوعظ الخاص، أو التعاطي مع الحدث اللبناني. سواء من قبل الشيخ أو مَن حوله. وأخذت تلك الفترة صيغة التيار العام الملتف حول الشيخ يستفتيه في مسائل الشريعة، ويجيبهم. أو يقوم بدور الواعظ الأخلاقي مركزاً على شأن العقيدة وقضاياها والتصوف ومسائله.

والأستاذ طه ناجي يؤكد خلو الشيخ وأتباعه من نزعة "مشاريعية" اجتماعية كانت أو سياسية. فـ«لم يكن الشيخ يتحدث في السياسة، و لم يكن الزمان زمان

الأسئلة السياسية» ويعلل ذلك بـ«أن الشيخ كونه غير لبناني كان لا يُسأل عن أحداث سياسية، بل يُسأل عما يرتبط بالشرع». ويرجع ليؤكد ناجي «لم يكن هم الشيخ أن يحمل أي مشروع اجتماعي». وحديث طه ناجي تناول النصف الأخير من الستينات حين كان الشيخ يحضر إلى طرابلس ويلقي الدروس. ولم يكن آنذاك أي هم لتشكيل تجمع ما، عدا جمع الناس من حول الشيخ للتعلم(١٨)، وأما الشيخ نزار الحلبي فيصف شكل التجمع من حول الشيخ في الفترة التي استقر بها في مسجد برج أبو حيدر عام ١٩٦٩ بقوله: «كان التجمع بطريقة الشيخ والمريد ... فالشيخ كان يلقي الدروس ونحن ندعو المريدين ونجلب أناس جدد ونفسر أفكاره»(١٩).

المحنة الأولى والتردد :

كان هناك قانون لجمعية إسلامية قائمة اسمها "جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية" تأسست عام ١٩٣٠ على أيدي بعض رجال الدين لتقديم خدمات تعليمية تربوية وتثقيفية في الأوساط الإسلامية، لكنها كانت تعيش حالاً من الركود كونها لم تتمكن من منافسة "جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية"، و"أزهر لبنان" في هذه المجالات، ويبدو أن الحبشي قد بدأ اتصالاته منذ ذلك الحين لإحياء هذه الجمعية والسيطرة عليها(٢٠).

إلا أن الجمعية بقيت في فترة ركود لأسباب عدة، منها عدم وفرة الإمكانيات. فانصرف الشيخ إلى زيادة أتباعه وتوجيههم وتربيتهم. ويقول المقرّبون من الجمعية أنه «في العام ١٩٧٥ كان قد اجتمع حول الشيخ الحبشي نحو ١٥٠ من الأتباع في بيروت، ولكن معظمهم ترك الحركة (جماعة الشيخ الحبشي) وانضم إلى تنظيمات مسلحة محلية أو غير لبنانية باستثناء مجموعة قليلة من القدامى، وهؤلاء بقوا مخلصين له ولتوصياته»(٢١) وأخذ الشيخ الحبشي خلال الحرب الأهلية «يركز جهده على تعليم الشباب أصول الدين والفقه، وقد حث جماعته على العمل ضمن المؤسسات القائمة وأبرزها "دار الإفتاء" فأرسل بعضاً من شبابه إلى مدارس الفقه في العاصمة كمدرسة الإمام الأوزاعي ليحصلوا

على شهادات رسمية ويتخرجوا مشايخ في الدين ومن أبرز هؤلاء الشيخ الحلبي والشيخ سمير القاضي»[٢٢]. ضمن سياسة الإعداد هذه حرص الشيخ الحبشي على إيفاد "تلاميذه إلى مصر وسوريا واليمن والهند والباكستان والجزائر وتركيا للقاء بعض العلماء"[٢٣] والدراسة في بعض الجامعات. ولم يرسل أحداً إلى الجزيرة العربية لتشككه في العقيدة التي يُنشئون الطلبة عليها ويُدرسونها لهم[٢٤].

جاءت الحرب الأهلية اللبنانية، وفي الفترة ما بين (١٩٧٥-١٩٨٢) على الخصوص لتَجبّه "الأحباش" بمحنة حقيقية. ذلك أن بعض الشباب قد تركوا الشيخ للانخراط في التنظيمات والفصائل المسلحة[٢٥]. فالحديث عن صحة العقيدة والمذهب في ظل صراع سياسي/ عسكري بين الطوائف والأحزاب اللبنانية يطال هوية ووجود وموقع كل طائفة وحزب، كان لا يعني شيئاً في لحظات الصراع لدى هذه الفئة من الشباب. فانكفأ النشاط الحبشي إلى أضيق الحدود في بيوت ومنتديات خاصة الأتباع. حتى جاء الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢ لـ"يشكّل صدمة لطلاب الشيخ عبدالله" معتبرين أن هناك خطراً ثقافياً وتربوياً إضافة إلى الخطر السياسي/ العسكري. كما يصف الفاكهاني[٢٦].

أما دعوى البعض من أن الشيخ الحبشي نصح أتباعه بالجهاد ضد اسرائيل دون أن يشكل تنظيماً عسكرياً خاصاً، موعزاً لهم الانتماء إلى التنظيمات المحلية[٢٧] فهو غير دقيق، ومشكوك فيه، لأن الشيخ لم يُعرف عنه -كما يجمع حواريوه- أن تحدث في أمر السياسة أو دخل معتركها، ولم يُعرف عنه أيضاً أن دعا إلى حمل السلاح، أو جهاد إسرائيل أو حتى قتالها في الجنوب اللبناني[٢٨]. كما لم يُعرف عن "الأحباش" أن قاموا أو اشتركوا بعمليات عسكرية في الجنوب[٢٩].

"الأحباش" من ناحيتهم يؤكدون أنهم لم يقاتلوا إلى جانب منظمة التحرير الفلسطينية بدعوى أن حربها، حرب مزعومة لا تخدم العروبة والإسلام[٣٠]. في

اللحظة التي أشارت مصادر مقربة منهم إلى تلقيهم مساعدات مالية من المنظمة لفـترة من الزمن إلا أن العلاقة لم تدم لرفضهم الدخول في الصراعات المسلحة(٣١).
ما تقدم من نفي دعوى مقاومتهم للاجتياح الإسرائيلي لا ينسحب على بعض الأفـراد من الشباب ذوي الأصول الحبشية الذين قاتلوا من داخل التنظيمات المسلحة بعـد مـا غادروا الحبشي، سوى أنها لم تكن سياسة الحبشي أو "الأحباش" ولا تعكس رغبـة أو إرادة جماعية أو قراراً مركزياً.

المشاريعية – التشكل الاجتماعي والمؤسسي :

مثّل العام ٣٨٩١ حايتجلاا ءاهتنا لمعبف "شابحلأا" لىإ ةبسـنلاب ـةيعون ـهلقن الإسرائيلي للبنان عاد الأحباش إلى النشاطات العلنية في الأحياء وعادوا ينظمون دروسـاً دورية في الدين في منازل التلاميذ القدامى(٣٢) ، كما عاد بعض مَن تـرك "الأحبـاش" مرتحلاً إلى الفصائل ومعهم تجربة أمنية وعسكرية ساهمت في توسيع أنشـطة الجماعـة، ولكن باتجاه تجاوز صورة تيار الفتاوى والأخلاق إلى بناء قواعد تنظيمية وعلاقات أمنيـة وسياسية بأطراف عدة.

تحرك "الأحباش" آنذاك في أجواء « ةنميه" برُتعا امم مكحلا في لمـاـتة قرهـاظ مسيحية" على الشارع الإسلامي، وكان المعبر عن هذه الظاهرة الشيخ عبد الحفيـظ قاسم، فأوصى (الشيخ الحبشي) بمجاراة تيار قاسم والتغلغل فيه وعقد تحالف ظـاهري معه. وقد تمكن "الأحباش" خلال هذا التوجه من الإمساك بزمام الأمور حتى داخـل حركة القاسم نفسها والمعروفة باسم "المجلس العسكري الإسلامي". وبعد ٦ شـباط ١٩٨٤ والصراعات الداخلية والمذهبية الـتي أدت إلى حـل "المجلـس العسـكري الإسلامي" انهارت حركة قاسم مما مكن "الأحباش" من استقطاب الجزء الأكبر مـن أنصاره»(٣٣)، وكان الشيخ نزار الحلبي قد انسحب من المجلـس لرفضـه لسياسـات المجلس ولمواقف الشيخ قاسم بشكل خاص(٣٤)، كما تحرك الأحباش في ظـل إحبـاط

نفسي وتململ شعبي عام ضد المليشيات في بيروت، والتي كانت أنشطتُها قد انحسرت، إضافة إلى أجواء سياسية مربكة وأفق محدود للصراع. فوجد البعض في "الأحباش" الملجأ للخروج من هذه الأجواء بعيداً عن السياسة وقضايا الحرب. مستغرقين في العمل الخيري الاجتماعي، وقضايا العقيدة والفقه، بعد جملة الانكسارات في الواقع اللبناني العام.

في ظل هذه الأجواء "أخذت تتعزز فكرة أن ينتظم طلاب الشيخ في مؤسسة غير حزبية تنظم أمورهم وتنطلق بهم نحو آفاق مستقبلية .. فكانت جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية"(٣٥) هذه الجمعية التي يرسم طه ناجي مبررات انطلاقتها وتوقيت انضواء "الأحباش" تحت لوائها قانونياً قائلاً: "إن العمل تحت هذا العنوان القانوني فيه توقيت جيد، التوقيت كان مهماً جداً للبدء بالعمل تحت اسم قانوني وهو جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية. إذا رجعنا إلى أجواء الثمانينات، نرى أن أحداث حزب الإخوان في سوريا كانت في مطلع هذا العقد، ثم بعد ذلك في صيف ١٩٨٢ ظهر في طرابلس ما سمي بحركة التوحيد الإسلامي، وفي ١٩٨٣ كانت هناك أحداث طرابلس مع "أبو عمّار" ... في بداية هذا العمل وبداية ظهور حركات أخرى. كان مهماً جداً أن تعرف الجمعية بنهجها وأطروحاتها وأقوالها والتزاماتها حتى لا يلتبس الأمر على أحد لا على الأمنيين ولا على الحزبيين ولا على الشعب العادي ولا على أحد ... الشيخ لا يرى في قتال الجيش السوري في شمال لبنان جهاداً في سبيل الله؛ بل هو محرم في شرع الله ... بينما كان الآخرون وللأسف وضمن ما يسمى بحركات إسلامية كانوا يعتبرون ذلك تقرباً إلى الله .."(٣٦)

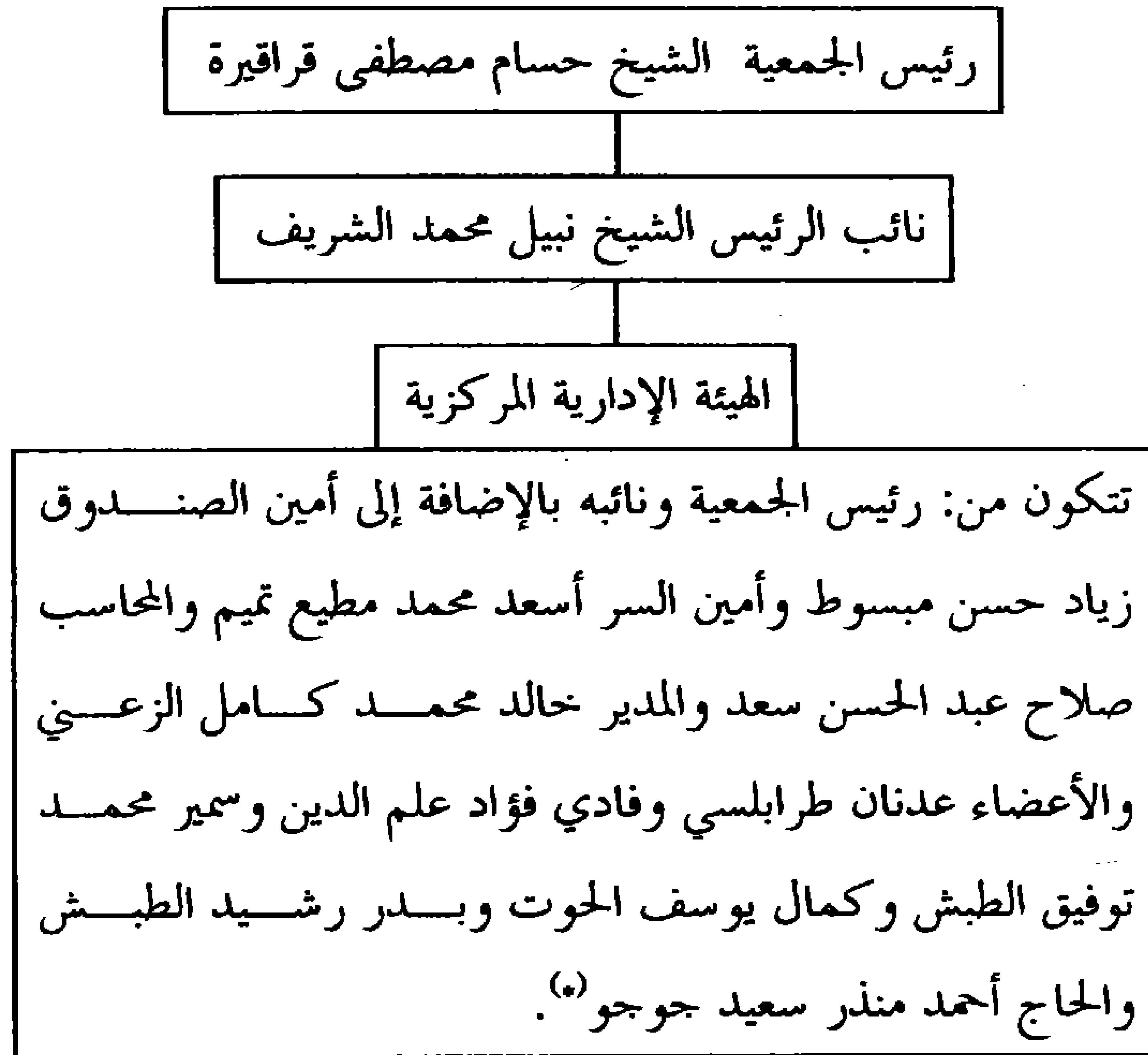
أسست "جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية" سنة ٠٣٩١ لمهفلدهأ تـرصـــتقاو ، أول أمرها على خدمة الفقراء، والمساكين، ومداواة المرضى، والبؤساء، وتسفير أبناء السبيل، وتعليم أبناء الفقراء، وإقامة الحفلات العامة. ثم زيد في أهدافها في العام

١٩٧٢ إنشاء المدارس الابتدائية والثانوية[٣٧]. وفي العام ١٩٨٣ تنازل رئيس الجمعية الأسبق الشيخ أحمد العجوز لهيئتها الجديدة وعلى رأسها الشيخ نزار الحلبي[٣٨]. وتألفت هيكليتها ضمن نظامها الأساسي من مجلس إدارة يتألف من رئيس ونائبه وأمين سر وأمين صندوق ومستشارين، إضافة إلى الهيئة العامة وتتكون من سائر أعضائها المنتسبين لها"[٣٩]. وتم تشكيل لجان عمل عدة وبدأ جمع الاشتراكات والتبرعات ثم تحول العمل إلى مكاتب متخصصة للدعوة والتربية والطلاب والنشاطات الرياضية والعلاقات العامة والإعلام والقضايا القانونية والمال والصحة[٤٠]. ونصت الجمعية في نشرة التعريف بها الصادرة عام ١٩٩٠ على أهداف ذات طابع "ديني وتربوي وثقافي واجتماعي"[٤١] دون ذكر أي هدف سياسي ملتزمة بنظام الجمعية الأساسي الذي ذكر في مادته السابعة أن "الجمعية في شغل عن تعاطي السياسة الحزبية ونحوها"[٤٢].

وتمكنت الجمعية في سنوات قليلة من إنشاء مدرستين جديدتين في إقليم الخروب وبعلبك إضافة إلى مدارس بيروت. كما واستكملت بناء مدرسة طرابلس وأقامت مركزاً للدراسات والأبحاث الإسلامية ومركز للمهارات النسائية، وأنشأت إذاعة، وأندية رياضية، وجمعيات كشفية إضافة إلى إصدارها لمجلتها "منار الهدى". كما وتمكنت من إنشاء مراكز وفروع للجمعية وبناء أو ترميم نحو أربعين مُصَلًّى ومسجداً في لبنان ودول أخرى.

وقد ساهمت "الجمعية" كإطار قانوني وعبر أتباع الشيخ الحبشي من الطلاب وبعض التجار اللبنانين في بلدان عدة من الانتشار في هذه البلدان وتأسيس فروع للجمعية في أكثر من بلد في أوروبا وأمريكا وأستراليا وأفريقيا[٤٣] في حين بقي انتشارها في البلدان العربية محدوداً.

الهيكل التنظيمي للجمعية (١)



المكتب المالي -------- زيادة حسن مبسوط والمحاسب صلاح عبد الحسن سعد

مكتب القضايا القانونية ---- خالد الزعبي (المدير)

مكتب العلاقات الخارجية ---- سليم علوان

مكتب التعليم الديني -------- نبيل الشريف (نائب رئيس الجمعية)

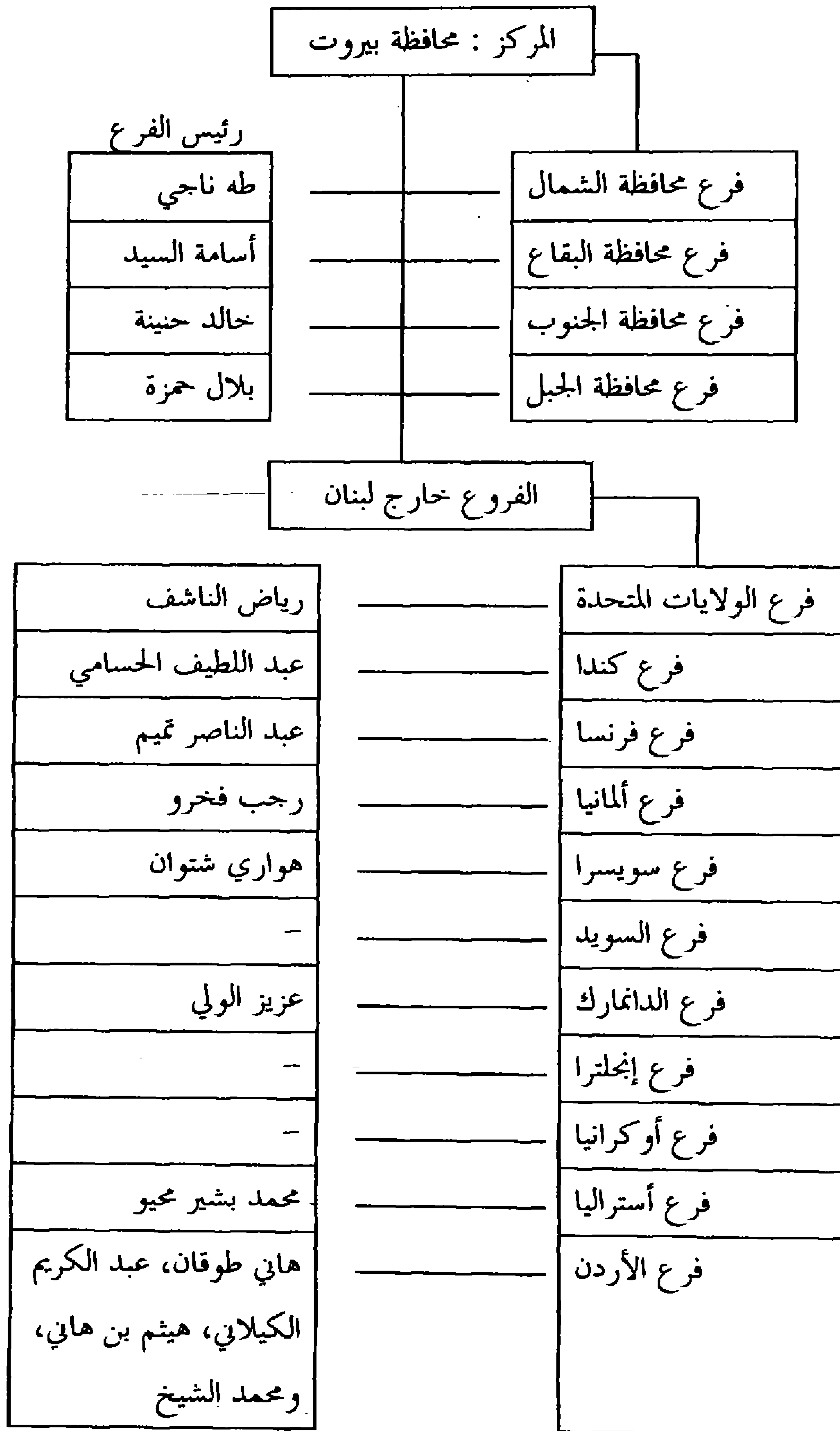
المكتب الإعلامي ----- عبد القادر الفاكهاني

مكتب شؤون الدعوة ---- سمير القاضي

المكتب التربوي ----- أسعد تميم

المكتب الطلابي ---- سمير الطبش

المكتب الصحي ---- د . بدر الطبش



الهيكل التنظيمي للجمعية (٢)
المركز : محافظة بيروت
رئيس الفرع
فرع محافظة الشمال
طه ناجي
فرع محافظة البقاع
أسامة السيد
فرع محافظة الجنوب
خالد حنينة
فرع محافظة الجبل
بلال حمزة
الفروع خارج لبنان
فرع الولايات المتحدة
رياض الناشف
فرع كندا
عبد اللطيف الحسامي
فرع فرنسا
عبد الناصر تميم
فرع ألمانيا
رجب فخرو
فرع سويسرا
هواري شتوان
فرع السويد
-
فرع الدانمارك
عزيز الولي
فرع إنجلترا
-
فرع أوكرانيا
-
فرع أستراليا
محمد بشير محيو
فرع الأردن
هاني طوقان، عبد الكريم الكيلاني، هيثم بن هاني، ومحمد الشيخ

ملاحظة(١) : لكل فرع من فروع الجمعية هيئة إدارية خاصة به.

ملاحظة(٢) : تتبع بعض فروع الخارج أكثر من مركز كما في الولايات المتحدة.

أثار امتداد "جمعية المشاريع" وانتشارها السريع عبر بناء المدارس والأفرع والمنتديات وإقامة الاحتفالات الضخمة تساؤلات وشكوك عدة حول مصادر تمويلهم والجهات التي تقف خلفها. ذلك أن الجمعية لا تكتفي بالإنفاق على مؤسساتها بل وتقيم المشاريع الاقتصادية وتقدم الدعم المادي لبعض أنصارها وتؤمن لهم العمل، كما تعفي بعض الطلاب من الأقساط المدرسية[٤٤]. والمراقب لوجوه الصرف يدرك حاجة الجمعية لسيولة نقدية ضخمة شهرياً لتغطية نفقاتها ومشاريعها. كل ذلك جعل البعض يتهمهم بتلقي المعونات من بعض السفارات والدول والأجهزة الخارجية[٤٥] إضافة إلى بعض المتنفذين مالياً داخل لبنان[٤٦]. إلا أن "الأحباش" ينفون ذلك مؤكدين أنهم لا يتقاضون مالاً من أية دولة أو سفارة وأن دعمهم كله ذاتي من التبرعات والهبات والزكاة والصدقات[٤٧]. ويقر مع ذلك طه ناجي أن بعض الجهات الخارجية قد عرضت على الجمعية الأموال مراراً إلا أن الجمعية رفضت أن تأتيها الأموال من الخارج. وأن ملايين الدولارات التي تمتلكها الجمعية لم تأتِ من الصفر وبين يوم وليلة بل على مراحل ومن الإمكانيات الذاتية[٤٨]. وكانت الجمعية قد عرضت في العام ١٩٨٣ كشفاً بأسماء المتبرعين لها ونشرت ذلك في كتاب، إلا أنها توقفت عن هذا النهج فيما بعد. وأبقت مصادر تمويلها سراً الأمر الذي أبقى السؤال المالي قائماً لدى الكثيرين.

التشكل السياسي :

شكلت المرحلة المشاريعية الدور الأبرز على الصعيد الاجتماعي والمؤسسي "للأحباش" إلا أن أحداثاً ومناسبات عدة أبرزت الأحباش كقوة سياسية فاعلة على الصعيد اللبناني، أهمها الانتخابات النيابية وجملة الاحتفالات والمهرجانات والمسيرات التي قاموا بها لمناسبات دينية ووطنية عدة. فظهرت قوتهم وكثرة أتباعهم ودقة تنظيمهم. ففي

الانتخابات النيابية عام ١٩٩٢ خاضت "جمعية المشاريع" بمرشحين اثنين في الشمال وبيروت وفاز مرشحهم في بيروت الدكتور عدنان طرابلسي ونال ١١٨١٩ صوتاً[٤٩]. فكانت هذه الانتخابات عنوان التشكل السياسي والحدث الذي أدخل "الأحباش" علانية إلى المشهد السياسي اللبناني. وانتقل بهم من طور الدعوة الدينية الاجتماعية إلى المرحلة السياسية والطور السياسي. "وبذلك استوت جماعة الأحباش كقوة رئيسية في لبنان اجتماعية وسياسية. فبرز الصراع بينهم وبين الجماعات الأخرى خاصة الإسلاميين، وازداد التنافس على كسب أكبر قدر من المؤيدين. ومن المساجد التي تعتبر أهم مراكز الاستقطاب والتأثير وكسب الأنصار"[٥٠] كانت "الجماعة الإسلامية" بدورها تخوض الانتخابات -كـ"الأحباش"- لأول مرة، والكل يريد أن يعكس قوته وحجمه في المجتمع اللبناني، فحصلت جملة أحداث من المشادات الكلامية والنقاشات الحادة بين أنصار هذه الجماعات وطلاب الشيخ الحبشي وأنصار الجمعية، أعقبها صراع شامل للسيطرة على المساجد فيما سمي بـ"صراع المساجد"[٥١] تطور إلى محاولات للاغتيال اتهم فيها الطرفان. وأدخل مسار التشكل السياسي للجمعية في صراع مع "دار الإفتاء" وجماعات سلفية أخرى كسباً للنفوذ وتثبيتاً لمواقع الجمعية في المساجد والأحياء. وانتقالاً من طور الاستقطاب الديني السابق إلى الاستقطاب الديني والسياسي معاً. وفرض هذا الواقع علاقات خاصة مع أجهزة الدولة اللبنانية أدخل "الأحباش" كرقم سياسي جديد وفعال لا يستمد قوته ونفوذه من الانتشار داخل لبنان فحسب بل من توزعهم ونفوذهم في دول أخرى كثيرة، ومن دعمهم من قوى إقليمية فاعلة، فضلاً عن تعاملهم مع الأحداث السياسية في المنطقة والعالم.

المحنة الثانية والانكفاء :

شكلت الانتخابات النيابية اللبنانية في العام ١٩٩٢في زربلأا شدلحا . إظهار الخلاف العميق بين "الأحباش" والجماعات الإسلامية من جهة و"دار الإفتاء" من جهة

أخرى. ودفعه إلى العلن عبر وسائل الإعلام المختلفة إضافة إلى البيانـــات والمنشـــورات المتبادلة بين كافة الأطراف، الأمر الذي شحن الجو الإسلامي الداخلي على وقع هـــذا الإعلام والحوادث المتكررة من المشادات وأحداث العنف، مما زاد من الاستقطاب داخـل الطائفة السنية إلى حدوده القصوى فقام تنظيم "عصبة الأنصار الإسلامية"[٥٢] بزعامـــة أحمد عبد الكريم السعدي الملقب بـــ"أبو محجن" بقتل رئيس "جمعية المشاريع" الشـــيخ نزار الحلبي أمام منزله في بيروت بتاريخ ١٩٩٥/٨/٣١[٥٣] وتنظيم "عصبة الأنصار" هـــو أحد التنظيمات السلفية المنتشرة في لبنان، وكان قد أسسه الشيخ الفلســطيني التابعيــة هشام الشريدي (أبو عبد الله) عام ١٩٨٥ قبل أن يغتال في مخيم عين الحلوة بلبنـــان في ١٩٩١/١٢/١٥. صدم مقتل الشيخ الحلبي أتباع الجمعية التي اعتبرت مقتله في بيان لهـا "ضرباً لحالة الاستقرار الذي شهده لبنان في ظل الرعاية العربية السورية"[٥٤] كما اعتـبره النائب طرابلسي "رسالة واضحة للنهج المعتدل .. ولكل الوطنيـين الشـرفاء وضربـة واضحة لسوريا الأسد"[٥٥].

ودعت الجمعية أتباعها إلى "التحلي بالصبر وضبط النفس والتزام الهــدوء"[٦٥] في مسعى إلى كبح جماح ردات الفعل الغاضبة للـــ"الأحباش" على الحادث. وقامت الهيئـة الإدارية المركزية للجمعية بانتخاب الشيخ حسام قراقيرة رئيساً "لجمعية المشاريع الخيريـة الإسلامية".

وفي ٤٢ س‌رام /راذآ ١٩٩٧يرنم مهو يبلحا ةلتقب مادعلإا مكح ذيفنت تم عبود وأحمـد الكسم وخالد حامد. بعد أن تم التحقيق معهم واعترافهم بما قاموا به، وأعربـــوا عـن سعادتهم بهذا العمل "الذي ينتظر الأمة الإسلامية جرّاءه الخير الكثير"[٥٧].

وإثر تنفيذ حكم الإعدام ثارت ثائرة الجماعات الإسلامية كافة وبعض أوســاط "دار الفتوى" معتبرة أن تنفيذ حكم الإعدام هو محاولة من قبل الدولة لإرعاب المسـلمين وشن حرب ضد "الأصوليين" خدمة للمشروع الأمريكي والصهيوني(٥٨).

أبدت "جمعية المشاريع" ارتياحها لحكم الإعدام. إلا أن محنة إغتيال الشيخ الحلبي تركت أثراً بارزاً على أداء الجمعية لجهة خطابها تجاه "دار الفتوى" وأطراف أخرى، ولجهة بعض الأحداث الأمنية التي كانت تسجلها بعض الأطراف ضمن صراع "الأحباش" على مخالفيهم فلم يقع أي حادث أمني بارز منذ حادثة الاغتيال. وانكفأ "الأحباش" إلى خطاب أكثر هدوءاً وأقل حدة. وإلى كبح جماح بعض أحداث العنف التي كانت سائدة في المساجد. ساهم في ذلك بالإضافة إلى محنة الاغتيال عدم فوز طرابلسي في الانتخابات النيابية لعام ١٩٩٦. والمصالحة التي تمت مع "دار الإفتاء" بعد أن زال الصراع على منصب المفتي بمقتل الشيخ الحلبي.

ثانياً – معالم الإيديولوجيا

أشاعرة العقيدة :

يهتم "الأحباش" بأمر العقيدة اهتماماً بالغاً كما هو الظاهر من خطابهم العام. وخطاب الشيخ الحبشي بشكل خاص. إذ لا يخلو كتاب يصدرونه أو نشرة من نشراقم أو عدد من أعداد مجلتهم "منار الهدى" إلا وتتناول مسألة من مسائل العقيدة الإسلامية، ونصف كتب الحبشي مؤلفة في العقيدة وشرحها(٥٩) فغدت قضايا الاعتقاد التي لم يخض فيها إلا العلماء في القرون الماضية جزءاً من أناشيدهم وهتافاقم في المسيرات التي تتم في المناسبات الدينية المختلفة، كشعارهم الشهير الجاهز للتداول في كل مناسبة "الله موجود بلا مكان"(٦٠) وغيره من الشعارات.

يؤكد الحبشي في أكثر من موطن أن علم التوحيد (العقيدة) أعلى العلوم وأشرفها وأولاها ومقدم على الفروع (الفقه)(٦١). كما يذهب إلى أن النجاة والفلاح والثواب على الأعمال وقبولها من لدن الله مرهون بصحة العقيدة(٦٢).

ولا يتوقف الشيخ الحبشي عند بيان أهمية العقيدة ودليل تقدمها على الشريعة وباقي العلوم. بل يحدد ويعين تلك العقيدة التي ينحصر الحق فيها ولا يتعداه إلى غيرها من فرق وجماعات أهل السنة والجماعة الأخرى وهي العقيدة الأشعرية. مؤكداً أن هذه العقيدة هي ما كان عليها الصحابة ومن تبعهم وأن الأشاعرة هم من يطلق عليهم أهل السنة والجماعة[٦٣] "لأن الإمام أبو الحسن الأشعري هو الذي وافق القرآن وقضايا العقل ... فكان الحق محصوراً فيما ذهب إليه"[٦٤]. مؤكداً لأتباعه أن المشتغل بخلاف هذه العقيدة الأشعرية لا يكون ممن خدم دين الله قائلاً لهم: "اثبتوا على ذلك ولا تبالوا بالمخالفين مهما نعقوا"[٦٥].

ودعوى "الأحباش" بالانتساب إلى المذهب الأشعري لا تلقى القبول أو التصديق من سائر المخالفين لهم كتيارات "السلفية التقليدية" أو "الحركية الإسلامية" (جماعات الإحياء الإسلامي)، أو بعض المؤسسات الإسلامية الرسمية كدوائر الأوقاف والإفتاء. وذلك بدعوى مخالفة "الأحباش" للأشاعرة في كثير من مسائل العقيدة. فحكم البعض بردهم وفساد عقيدهم وتم قذفهم بكل ما قذفت به الفرق بعضها البعض. واهموهم بالانتساب إلى كل "الفرق الضالة" التي ظهرت في تاريخ المسلمين فالشيخ الحبشي عندهم "نشر عقيدته الفاسدة من شرك وهجم وإرجاء وجبر وتصوف وباطنية ورفض"[٦٦] ولذلك فـ"قول الحبشي أنه على عقيدة الأشعري هو تضليل وتمويه لا يؤخذ به"[٦٧].

وأما الإسلاميون في لبنان فيعتبروهم فرقة منحرفة، وإنها جاءت كامتداد لتلك "الباطنية الهدامة أمثال القاديانية والبهائية التي زرعها المستعمرون الصهانية في أمتنا"[٦٨].

والشيخ عبد العزيز بن باز مفتي الديار السعودية يذهب في فتواه **الشهيرة** إلى القول: "إن هذه الطائفة ... طائفة ضالة ورئيسهم المدعو عبد الله الحبشي معروف بانحرافه وضلاله،

فالواجب مقاطعتهم وإنكار عقيدهم الباطلة وتحذير الناس منهم ومن الاستماع لهم أو قبول ما يقولون"(٦٩).

و"الأحباش" بدورهم يقومون بنفي نسبتهم إلى البهائية أو القاديانية وللشيخ الحبشي ولـ"الأحباش" كلام واضح في تكفير هذه الفرق واعتبارها من سائر أعداء المسلمين(٧٠). وما يذهب إليه "الأحباش" من تكفير وتضليل تلك الفرق، والنكير على عقائدها سواء في معرض رد التهمة أو الحديث في مسائل الاعتقاد؛ هو في رأينا بعيد عن الافتعال، أو التقية، أو الباطنية كما قد يصوّر البعض. وما نعتهم بالانتساب إلى تلك الفرق إلا من باب التشنيع عليهم وصرف العامة عنهم، وزيادة الغموض من حولهم. وقولنا هذا لا يناقش شراكة "الأحباش" الظاهرة وتلك الجماعات في مآل ونتائج فعلهم على الاجتماع الإسلامي العام، وخاصة في الدائرة السياسية، كما تراه جماعات "الإسلام السياسي" بما هو ولاء وبراء، أو تحالف وتخالف، سواء في مستوى العلاقات المحلية أو الخارجية للمجتمات والجماعات الإسلامية. ولكننا في الوقت نفسه نقرر أن ما ورد من تكفير ونكير على تلك الجماعات من قبل "الأحباش" في معظمه عقائدي صرف، وتضعف فيه درجة الوعي السياسي بأهداف تلك الفرق وبرامجها.

وأما نسبة "الأحباش" إلى الاعتزال بدعوى موافقتهم للمعتزلة في بعض آرائهم وعقائدهم(٧١) فغير دقيق ولا يرقى إلى التهمة أو النسبة، إذ إن الفِرَق قد تلتقي في بعض المسائل دون أصول الفرقة (أو المذهب) التي تعرّف بها دون أن تصبح إحداها كالأخرى. وأما أهم مسائل الاعتقاد التي يأخذها المخالفون على "الأحباش" من سلفيين وغيرهم فمنها:

- إن التوحيد عند الحبشي يسلك به مسلك ومناهج المتكلمين والفلاسفة البعيدة كل البعد عن كتاب الله وسنة رسوله(٧٢).

- أن الشيخ الحبشي يقسم التوحيد إلى أقسام على غير طريقة أهل السنة ويتفق مع

المعتزلة. فالقسم الأول: نفي الكثرة المصححة للقسمة عند ذات الله. والقسم الثاني هو نفي النظر عن الله في ذاته وفي صفاته. والقسم الثالث أن الله منفرد في الخلق والإيجاد والتدبير فلا مساهم له في اختراع المصنوعات(٧٣) وهذا التقسيم خلاف تقسيم السلفية المحدثة وهو الألوهية، أو الربوبية، أو الأسماء والصفات.

- أن "الأحباش" يعلّمون الناس ضروب التأويل في صفات الله. الأمر الذي يؤدي إلى نقض توحيد الأسماء والصفات(٧٤) ويؤخذ عليهم اختزال الصفات إلى ثلاث عشرة صفة(٧٥)، وإن تأويلهم للصفات فاسد سواء آيات المجيء والإتيان أو الغضب والرضا أو صفة اليد أو صفة الاستواء أو وجود الله في السماء أو صفة الكلام .. إلخ(٧٦).

- أن الحبشي في الإيمان من المرجئة. إذ يرى أن الإيمان مجرد اعتقاد في القلب وأنه لا يشترط لصحة الإسلام النطق بل يكفي الاعتقاد(٧٧).

- قوله أن القرآن ليس كلاماً، لأن الله متره عن الكلام، وأن المنشئ الحقيقي لألفاظ القرآن هو جبريل وليس الله(٧٨).

- قوله "إن الله هو الذي يعين الكافر على الكفر من غير رضى به"(٩٧).

أن كشفاً أولياً للخطاب العقائدي لدى "الأحباش" يظهر أن الأصالة العقائدية الظاهرة في الخطاب تتجاوز غرض التربية والدعوة إلى جعلها أحد أهم محاور الحشد في عراكهم الموسمي واليومي مع مخالفيهم. ولا تتعين هذه الأصالة في سياق الدعوة لها كمنظومة عقيدية تشمل حياة الإنسان كلها، بل تتعين في وجهها الخلافي، أي من قضاياها الأكثر إشكالية، والمختلف فيها. فتصبح العقيدة وفق مذهبهم في هذه المسائل الخلافية عنواناً للتمايز والتعريف، وتأخذ منحى وظيفي لتعزيز الذات وتأكيد خصوصيتها أمام الجماعات "المنحرفة" كجماعات الإحياء الإسلامي أو الفرق "الضالة" كالوهابية.

إن العقيدة وفق هذا التصور هي عنوان محكوم بسلوكيات تعبوية ضد "الآخر"

المختلف داخل الدائرة الإسلامية على وجه الخصوص. ذلك القطاع الخصم الذي يعتقد عقيدة "فاسدة"، ويعمل بدعوى "باطلة" ويوجد ضمن مجال الفرقة المسماة أهل السنة والجماعة. "وهو ليس منها".

لا يترشح عن الإيمان بقضايا الاعتقاد كما يذهب إليه "الأحباش" مسائل تتعلق بما تطلق عليه حركات الإحياء الإسلامي بـ"الحاكمية" أي حاكمية الله. ذلك المفهوم المصطلحي الذي تتمسك به بعض المدارس السلفية وتدعو له حركات الإحياء الإسلامي كأخص خصائص الألوهية ضمن تقسيم السلفية المحدثة لأقسام الاعتقاد أو التوحيد. والذي يتأسس عليه خطاب هذه الحركات، في أحد جوانبه، في دعوتها إلى إقامة حكم الله في الأرض وبين الناس بتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية (الخلافة).

ما تقدم يفسر غياب العنوان السياسي كمشروع للتغيير لدى "جمعية المشاريع الخيرية" بمصادرته من دائرة الاعتقاد بما هو متعلق بحق الحكم والسلطة واستبداله بالعنوان العقائدي الخاص بالربوبية (الخلق والرعاية) والأسماء والصفات ومسائل التنزيه.
والعنوان العقائدي الذي تدفع به "جمعية المشاريع" ليصبح مركز حراكها التربوي والتعبوي وفي كافة الأوساط الثقافية والفئات العمرية دون اعتبار لمستويات الوعي والإدراك المختلفة لدى الناس يتأسس على نفس الأسس التقليدية التي بُني عليها التراث القديم في معظمه وهي ذات الأسس الأشعرية التي استقرت في الوعي التاريخي ابتداءً من القرن الخامس الهجري حتى الآن. بعد أن حسم التدافع بين التيارات الفكرية لحساب الأشاعرة منذ ألف عام.

لكن "الأحباش" يستعيدون ذلك التدافع -بمظهر صراعي حاد- بكافة قضاياه، دون أي إضافة أو تعديل تأخذ بالاعتبار ظروفه الاجتماعية التاريخية ولا يقصرونه على العلماء بل هو حديث العامة في المساجد. باعتبار ظروف العصر الراهن وما يعتمل فيه من اجتهادات أو تبدل للوقائع الاجتماعية. أن العقيدة تحضر كهوية للتعريف والتمايز

والدفاع عن النفس في شخص القديم وسر ذلك في شخص الشيخ الحبشي الذي يعيش عصور العِرَاك الفِرَقي مما ينتج هذه الآلية وتلك المنهجية في دراسة العقيدة ونشرها.

شافعية المذهب :

إن العراك العقائدي بين "الأحباش" ومخالفيهم ينسحب إلى عراك فقهي لا يقل مدافعة عن الأول، بل يستخدم بشكل أوسع من قبل مخالفي "الأحباش"، لأنه أدعى وأسهل لفهم الناس وتجيشهم ضد الجمعية وأنصارها.

في معرض تأكيد اتصال "الأحباش" بأهل السنة عقيدة وفقهاً. يؤكد الشيخ الحلبي أنهم ليسوا أصحاب مذهب جديد في الفقه. وأن الشيخ الحبشي لم يأت بجديد على الإطلاق. وأن مذهبه هو "مذهب الإمام الشافعي رحمه الله وفتاويه لا تخرج عن المذاهب المعتبرة لأهل السنة والجماعة"(٨٠). وأما الدكتور طرابلسي فيعتبر الشيخ الحبشي في مصاف الشافعي وأبي حنيفة وسائر أئمة الفقه الإسلامي ومن طبقتهم(٨١).

وخلاف ما يذهب إليه "الأحباش" في مسألة الاعتقاد من أن الحق محصور في المذهب الأشعري، فإنهم لا يشددون على ذلك في مسألة الفقه، مؤكدين أن سائر أئمة المذاهب الأخرى كمالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وسائر الأئمة المعتبرين أئمة هدى ويقتدى بهم(٨٢). بل ويجيز الشيخ الحبشي "التحول من مذهب لآخر إذا لم يؤد إلى مخالفة الإجماع. أي لم يؤد إلى عمل اتفق المجتهدون على عدم جوازه"(٨٣).
وقد أثيرت مسائل فقهية عديدة نسبت إلى "الأحباش" وأثارت وما زالت جدلاً داخل الأوساط الإسلامية من أهمها :

في الصلاة : قولهم أن المسلمين في الولايات المتحدة الأميركية وكندا يتجهون إلى غير جهة الكعبة، وتحديدهم الخاص للقبلة(٨٤). عدم صلاتهم خلف أئمة المساجد من غير "الأحباش"(٨٥) بدعوى مخالفتهم لهم في الاعتقاد. ومذهبهم في أن تارك الصلاة ليس

بكافر بدليل الحديث "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"(٨٦). والتساهل في شأن صلاة الملتبس بنجاسة ولو من بول كلب أو عذرته سواء كانت النجاسة على ثوب المصلي أو بدنه. فمن صلى بالنجاسة صحت صلاته(٨٧). واشتراطهم تشديد مخارج السين والصاد في الصلاة على وجه الصفير كشرط لصحة الصلاة(٨٨). مما يثير صفيراً وضجيجاً في المساجد أثناء الصلاة.

وفي الصيام : قول الشيخ الحبشي أن "الجماع في أحد قبلي الخنثى الذي لم يتضح كونه ذكراً أو أنثى ويسمى المشكل فإنه لا يفطر"(٨٩) وضم الرجل لزوجته في نهار رمضان "وبينهما ثوب يمنع ملاقاة البشرتين وإنزال المني **فإنه لا يفطر**"(٩٠).

وفي الزكاة والأموال : إشاعة "الأحباش" فتوى عدم إيجاب الزكاة في العملة الورقية، وأن الزكاة واجبة في الذهب والفضة فقط(٩١). وإباحة اليانصيب بعد الربح، غير أنه يرتكب معصية من شراء ورقة اليانصيب(٩٢) ويبيحه الشيخ الحبشي للمحتاج ويحرمه على المكتفي الغني وإباحته للربا من بنوك الكتابيين. باعتبارها بنوك حربية(٩٣). قائلاً أن هذا ما يبيحه الإمام محمد بن حسن "الشيباني"(٩٤).

قضية المرأة : والموقف من حقوقها وأهليتها استمرت قضية جدل بين "الأحباش" ومخالفيهم، كما هي في الفكر الإسلامي عامة. وإذا كان هذا الفكر قد شُغل بمفهوم الفتنة في الدوائر الثلاث : السلطة، والمرأة، والمال. فإن "الأحباش" أبقوا على مفهوم تحقق الفتنة في الخروج على السلطان، ولم يروا فتنة في خروج المرأة إلى الحياة العامة. سوى أنهم لم ينظروا إلى المرأة لجهة دورها الاجتماعي، والسياسي، والقانوني، بل انحصر مذهبهم تجاه المرأة في مسائل الجسد. فـ"الأحباش" ذهبوا إلى جواز مخالطة النساء للرجال ومشاركتهم الدروس الدينية جنباً إلى جنب(٩٥) وذلك لرأيهم الخاص في مسألة الخلوة الشرعية(٩٦). والذي يسمح بـ"الاختلاط المنظم البعيد عن الفساد"(٩٧). وجوّزوا كذلك خروج المرأة مزينة أو متعطرة. لأنه ما من أحد من الفقهاء يقول أن تعطر المرأة

حرام[٩٨]. كما أباحوا للمرأة أن تلبس الجيتر لتجمع بين "السترة" والموضة[٩٩] وأن ترفع صوتها بالإنشاد والغناء "لأن صوت المرأة ليس بعورة"[١٠٠] وكذلك وجهها ولا يجب ستره وإن كان دفعاً للفتنة[١٠١].

وجملة القول إن كل ما تقدم من فتاوى بخصوص المرأة هي قضايا جزئية لا تعكس اتجاه خاص بوضع المرأة ككل. ومع ما تتركه هذه الفتاوى من أثر إيجابي في الموقف من المرأة وآلية التعامل معها إلا أنها لا تنطلق من إشكالية معاصرة تطال دور المرأة في المجتمع، بل تبقى في دائرة الفتوى ولا تتجاوزها إلى النظرية أو المشروع.

والأمر نفسه يتكرر في باقي القضايا الفقهية وجملة الفتاوى التي يطلقونها. فالتركيز يتم على العبادات من حيث شروط صحتها الداخلية دون الأثر الاجتماعي أو السياسي لها. ولا يتم التعرض لمسائل الزكاة، والأموال ضمن ما يسميه مفكرون إسلاميون بـ"النظام الاقتصادي الإسلامي"، وإنما معالجات لما قد يطرأ في وجه المسلم من مشاكل ضمن هذا الصعيد في "المجتمع الحربي" أو "دار الحرب". وإن لم يحصر "الأحباش" الحق في مذهبهم الشافعي، إلا أنهم يدافعون عن مواقفهم الفقهية وفتاوى الشيخ دون أي حد من التسامح تجاه من لا يرى رأيهم.

رفاعية الطريقة :

رغم عدم انتظام "جمعية المشاريع" على أصول الحركات الصوفية، إلا أن "الأحباش" يمجدون شأن التصوف والصوفية لما يمثله من صفاء المعاملة مع الله علماً وعملاً أدباً وأخلاقاً[١٠٢]. والشيخ الحبشي يتبع الطريقة الرفاعية ويجيز أتباعه فيها[١٠٣]. و"الأحباش" يدافعون عن قضايا التصوف ويؤلّفون فيها الكتب ويسطرون المقالات[١٠٤] وخاصة في تلك القضايا التي ينكرها عليهم أتباع المدرسة السلفية النصوصية كزيارة القبور والاحتفال بالمولد النبوي، والضرب على الدف،

والتوسل بالأنبياء في حياهم ومماهم، وطلب الشفاعة من النبي أو الجهر بالصلاة على النبي بعد الأذان، أو التبرك بآثار النبي والصالحين، وغيرها من القضايا(١٠٥) التي يعد الدفاع عن جوازها ومشروعية ممارستها والإيمان بها من صلب الخطاب الحبشي الدعوي والتعبوي -بعد قضايا العقيدة التي تقدم ذكرها- وفقها تتعين الخصومة مع من يطلق عليهم من قبل "الأحباش" بـ"نفاة التوسل وزيارة القبور والاحتفال بالمولد".

والمخالفون يعتبرون أن من مثالب الشيخ الحبشي نشره للطرق الصوفية وخاصة "نشره للطريقة الرفاعية وما فيها من طقوس شركية بدعية وتقديس للرفاعي يدنيه من مرتبة الربوبية وكذلك النقشبندية، ويأوي إلى مجالسه العّرافون والمشعوذون"(١٠٦) وأن الطريقة الرفاعية تتفق مع مبادىء الشيخ من تقديس الأئمة وإيمانهم بكتاب الجفر المنسوب لعلي(١٠٧) كما ينسب لـ"الأحباش" استخدامهم للحجب واستعمال الجان لدفع الضرر مع طلاسم عدة مضافة لآيات قرآنية"(١٠٨).
ونفياً لاتهام "الأحباش" بالغلو في مواقفهم الصوفية وبياناً لاعتدالهم والتزامهم بالشريعة فإنهم يؤكدون على جملة مسائل من أهمها :

- "أن التصوف الإسلامي (هو) القائم على كتاب الله وسنة نبيه، والصوفي هو الذي التزم بشريعة الله مع الزهد في الدنيا ومخالفة هواه"(١٠٩).
- إن الطرق الصوفية الأخرى كالقادرية والنقشبندية إلى غير تلك الطرق تعتبر من طرق أهل الله إذا أُحدثت وفق القرآن والسنة(١١٠).

- "إن أكثر الحركات الصوفية في هذا العصر مدعاة للسخرية والهزء ولا تتفق وروح العصر وهي تدعو إلى التواكل والتجهيل والاعتماد على الأهواء وعبادة الشيوخ وتقديسهم من دون الله تعالى والتعامل مع قضايا الجن والسحر"(١١١).
- عدم اتفاقهم مع بعض "مدعي" التصوف. فالحلاج "مدعي للتصوف. ومنهجه رديء"

وأما ابن عربي فـ"بعض كتبه دخلها الدس وفيها من الشطط الكثير"[112]. ومن مدعي التصوف أصحاب عقيدة "وحدة الوجود" والعبارات الفاسدة التي تصدر عنهم[113].

ودعوى التصوف عند "الأحباش" لم تَحُلْ دون صدامهم وعراكهم مع فرق وطرق صوفية أخرى كجماعة الشيخ رجب والشيخ عدنان ياسين في بيروت[114] الأمر الذي وسم دعواهم تلك بالتطهرية الأخلاقية التي لا تستقيم وممارساتهم العنيفة ومواقفهم العدائية تجاه الطرق الصوفية الأخرى.

– النهج والسلوك :

آليات التعبئة والتنظيم :

إن بيان آليات الانتشار والتوسع لدى "جمعية المشاريع الخيرية" لا بد وأن يعزى بداية إلى واقع الاجتماع اللبناني المخصوص. ذلك الاجتماع الذي يتعين فيه الفرد لا في كونه مواطناً في ظل نظام سياسي موحد بل في انتمائه الديني والطائفة.

سمة التنوع في الدين والطائفة والمذهب ساهمت منذ بدايات تشكل الدولة إلى استقلال نسبي لأنشطة أهلية متعددة، انطلاقاً من الخصوصية الطائفية أو المذهبية. فحافظ المجتمع الأهلي على حراكه الخاص خارج مدار ضبط السلطة الكلي. هذا الحراك الأهلي تشكل في هيئات وجمعيات أهلية إلى جانب الأحزاب السياسية ومؤسسات الدولة، دخلت في معظمها المجال السياسي فيما بعد ضمن نظام المحاصصة العام الذي يضبط إيقاع الاجتماع اللبناني بما يحفظ مصالح هذا الطرف أو ذاك.

وفق هذا الحال تأتي المأسسة (بناء المؤسسات) كشرط للديمومة والاستمرار لأية دعوة دينية أو سياسية، والمأسسة تتمظهر في دورة الاجتماع اللبناني عبر المؤسسات التعليميّة والتعبدية والاجتماعية. "الأحباش" كإحدى الدعاوي الدينية المحدثة كانت لحظة سيطرتها

على "جميعة المشاريع الخيرية الإسلامية" في العام ١٩٨٢ الانطلاقة الحقيقية لهذا الانتشار الدعوي المؤسساتي الذي قام واستمر بمجموعة آليات أهمها :

- **الآلية الدينية:**

تم التوسل بخطاب ديني مختلف تجاوزت فيه "جمعية المشاريع" خطاب الوعظ الأخلاقي والتربوي كما هو حال الجميعات الخيرية عامة، إلى خطاب متميز وخاص يتبنى المواقف في العقيدة والفقه والتصوف إلى جانب الموقف السياسي. هذا الخطاب في ظل تردي أوضاع مؤسسة الإفتاء، والجهل العام بالإسلام جلب قطاعاً مهماً من اللبنانيين. هذه الآلية اعتمدت بشكل مركزي المسجد الذي شكّل دوراً بارزاً في عملية التنشئة الدينية "لإصلاح عقائد الناس وسلوكهم" وتوجيههم بالوعظ والإرشاد والخطابة. إضافة إلى زيارة البيوت والمحال التجارية ومناطق التجمع العامة. وتركيز "الأحباش" على المساجد أدى إلى "صراع المساجد" في محاولتهم بسط النفوذ عليها. وقد تضمّنت هذه الآلية الاهتمام بالطقوسية الصوفية، وخاصة في الاحتفالات والمهرجانات دون اتباع الطرائقية الصوفية من إقامة "الزوايا" و"الخلوات" أو حلقات الذكر الجماعي.

- **الآلية التعليمية:**

واتسمت هذه الآلية ضمن منحيين **الأول**: التعليم الديني لتخريج مشايخ للجمعية ... فتم إرسالهم إلى الأزهر وإلى دول عدة لتعلم العلم الشرعي، وقد ساهمت هذه الفئة من "النخب المشاريعية" بدور خاص في إرساء دعائم الجمعية في مواجهة دار الإفتاء، كما ساهموا في تخطي واقع الحبشي المغلق على الماضي إلى الانفتاح على الاجتماع الراهن مع بقاء الحبشي كمرجعية دينية يرتكز إليها.

والثاني: التعليم المدني: إذ تم إنشاء المدارس التعليمية لكافة المراحل وفي كافة المحافظات واعتمدت مناهج دراسية صممت بشكل يكرس ولاء التلاميذ للجمعية ويحقق

تواصل الأجيال داخل الجمعية، كما قامت الجمعية بمتابعة طلبة الجامعات ومساعدة المحتاجين منهم في الأقساط المالية والدروس. والاحتفال بأفواج المتخرجين من الطلبة الموالين للجمعية نهاية كل عام.

- الآلية الإعلامية:

تم إنشاء إذاعة تبث على مدار الساعة أخبار الجمعية إلى جانب دروس الوعظ الديني والأناشيد، كما تم إصدار مجلة شهرية باسم "منار الهدى"، إلى جانب مركز للدراسات تابع للجمعية يصدر كتب الشيخ الحبشي وكتب الجمعية والمدارس التابعة لها. كما ساهمت فرق الإنشاد الديني التي أنشأت في تحقيق اكتمال الطقس الرمزي إلى جانب الشعائر التعبدية. وتركز الاهتمام على إقامة الاحتفالات الدينية والوطنية الموسمية، إضافة إلى المسيرات المختلفة. مع نشاط مكثف في تعليق اليافطات وتوزيع البيانات وأشرطة الكاسيت والفيديو.

- الآلية الاجتماعية:

تم التوسل بالعمل الاجتماعي لأجل النفاذ إلى النسيج الاجتماعي والأسري وذلك بإحداث حراك اجتماعي عبر بعض المؤسسات ساهمت في مشاركة قطاعات مختلفة في أنشطة الجمعية وهيئاتها المختلفة. ومن هذه المؤسسات الأندية الرياضية والفرق الكشفية وجمعيات ومنتديات الأنشطة النسائية المختلفة من تطريز وخياطة. وتم الاهتمام بإقامة مشاريع للرعاية الاجتماعية، كل ذلك ساهم في إشغال الفرد "الحبشي" في أنشطة الجمعية المختلفة وإلحاقه تماماً بدورة الاجتماع الحبشي في كافة مستوياته بما وفر عملاً ونشاطاً اجتماعياً لكافة أفراد الأسرة.

- الآلية الخدماتية والمالية:

بالنظر إلى القطاع الأوسع من المنتمين للجمعية نجد أن أكثرهم من الفئات

الوسطى ومن "محرومي" النظام الاجتماعي العام ذوي الحظوظ القليلة إن لجهة المـــال أو السلطة والذين يشكلون فئات هامشية محرومة سياسياً واجتماعياً. ومن منـــاطق ســـنية فقيرة، إضافة إلى بعض الشيعة، وإلى بعض فلسطينيّي المخيمات.

وقد قامت الجمعية تجاه هذه الفئات بآلية خدماتية مالية ضمن اتجاهين؛ **الأول:** تســـهيل المعاملات المختلفة لمحازبيها في مؤسسات الدولة، والدفاع عن قضاياهم. **الثاني:** تشـكيل أعداد من الأتباع لتأمين احتياجاتهم ضد البطالة. توظيف وتشغيل الكثيرين منهم وضمان المعاش وتأمين احتياجاتهم سواء بالعمل في الجمعية أو إعطائهم لرأس مـــال للمباشـــرة بمشروع استثماري يرتزقون منه. على أن تعطى الزكاة والصدقات للجمعية. وقد قـامت الجمعية ضمن هذا الصعيد بمشاريع مختلفة إسكانية وغذائية وخدماتية مختلفة ســاهمت في إتمام "دورة تبادل اقتصادية مشاريعية" داخلية. يتم وفقها تبادل المنافع والمصالح التجاريـة بين أعضاء الجمعية فقط. مما حقق التكافل الاجتماعي والتكاتف و"التراحم" كما يسميه طه ناجي والذي كان "من أسرار نجاح الجمعية وتميزها".

- الآلية التنظيمية:

يلاحظ القدرة الفائقة لدى "الأحباش" على الأداء التنظيمي الداخلي فيما يتعلـــق بإدارة شؤون الجمعية وأنشطتها رغم التشعب والتعدد في المهمات والمؤسسات. إذ قامت الجمعية بإنشاء أفرع لها في كافة المحافظات وفي الخارج ربطت بالمركز. إضافة إلى مـــا أنشأ من مكاتب متخصصة متعددة (يرجع للهيكل التنظيمي للجمعية ١، ٢) في كافـــة الشؤون.

وحافظت الجمعية على إيقاع تنظيمي موحد في أداء مؤسســـاتها وأفرعـــها وهيئاتهـــا ومكاتبها ومدارسها .. إلخ. كما يلاحظ القدرة التنظيمية في المهرجان والمسيرات.

- الآلية السياسية والأمنية:

رغم ما تعلنه الجمعية من عدم مباشرتها للشأن السياسي، فإن "الوطنية الناضجـــة

القرار"[١١٥] التي يتم تربية النشء وإعداد الكوادر وفقها ليست إلا ممارسة لدور سياسي ضمني يفسح المجال لحركة سياسية محمولة بمباركة قوى إقليمية نافذة لأنشطة الجمعية ومواقفها. إضافة إلى قبول الدولة اللبنانية لأفعال واتجاهات الجمعية الخاصة بقضايا السياسة اللبنانية الرسمية والشعبية. مع ما تبديه الجمعية من قابلية الخدمة الأمنية لأجهزة الدولة المختلفة "حفاظاً على الأمن والاستقرار". و"منازعة ومواجهة من يسعى لنزع سلطان الدولة من حركات أصولية إخوانية" هذه الآلية بوجهيها ساهمت بشكل فعّال في انتشار وتوسع "جمعية المشاريع" وترسيخها كطرف سياسي في المجتمع اللبناني لا يقتصر دوره على الجانب الاجتماعي والديني.

لقد حقق "الأحباش" بآليات التعبئة والتنظيم التي اتبعوها نموذجاً مجتمعياً خاصاً بهم تضمنته كافة وجوه الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والطقوسية الشعائرية ليشكل رهط مؤمني "الأحباش" دورة تبادلية طالت كافة المستويات الدينية والدنيوية وليعزز من ثقة أتباعها بالجمعية وقادتها، ويسهل لها الانتشار والتوسع، ليس في لبنان فحسب بل في العالم كنموذج قابل للتداول والتعميم من قبل أطراف عدة.

نزعة التكفير :

شاع عن "الأحباش" تكفير الخصوم والمخالفين. وقد تبين فيما سبق كيف أنهم يحصرون الحق فيما يذهبون إليه في الاعتقاد. الأمر الذي ترتبت عليه تسطير أحكام الكفر والتكفير وبيان معاييره. والتكفير وإن كثر استخدامه على أسس عقائدية، فإنه شمل أسباباً أخرى كالاختلاف في تأويل آية أو تبني رأي مخالف في مسألة يعتبرها "الأحباش" أساسية. وطال مسائل في الفقه والفتاوى، والصوفية وطرقهم، والمنهج بما هو اعتدال وتطرف.

يذهب الشيخ الحبشي إلى أن الكفر الذي يقع فيه الناس ثلاثة أنواع : كفر

اعتقادي، وكفر فعلي وكفر لفظي. وأما إن كان المعتقد المخالف متأوّلاً فإن الشيخ الحبشي لا يعتبر كل تأويل معتد به أو يحول دون تكفير صاحبه. فهو يقرر أن "ليس كل متأول يمنع عنه تأويله التكفير ... لأن التأويل مع قيام الدليل القاطع لا يمنع التكفير عن صاحبه"[١١٦] وإذا كان الاعتقاد لا يبنى على الظني بل على القطعي من الأدلة، والحق محصوراً فيما يذهب إليه الحبشي، يصبح كل متأول مخالف كافراً، وحكم من يأتي بإحدى أنواع هذه المكفرات عند الشيخ الحبشي "هو أن تحبط أعماله الصالحة وحسناته جميعها"[١١٧] وأما مَن وقعت منه ردّة ولم يعد إلى الإسلام في العدّة (الوقت المحدد للتوبة) "لا يصح عقد نكاحه على مسلمة وغيرها وتحرم ذبيحته ولا يرث ولا يورث ولا يصلى عليه ولا يغسّل ولا يكفّن ولا يدفن في مقابر المسلمين ومالُه فيء"[١١٨].

هذا الموقف العقائدي الحاسم في مسألة التكفير ينعكس على علاقات ومواقف "الأحباش" تجاه الكثير من العلماء سواء بالتكفير أوالتفسيق أوالتجهيل أوالتضليل. فهم دائموا التذكير بكفر وضلال سيد قطب وسيد سابق وابن تيمية والوهابية والجماعة الإسلامية في لبنان وأتباعها وقادتها كفيصل مولوي وفتحي يكن. إضافة لحركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي. معتبرين أن كل تكفير أو تفسيق وتضليل يطلقونه يستند إلى حجة من الشرع[١١٩]، ويصف بعض من لازموا الشيخ الحبشي فترة من الزمن بتكفيره لكثير من العلماء واتهامه لهم بالجهل والشك في صحة عقيدتهم كقوله في الذهبي "وإذا قيل عن الذهبي خبيث فهو في محله" وكذلك الحافظ ابن العسقلاني وغيرهم الكثير من العلماء المعاصرين[١٢٠].

إن التروع التكفيري هذا أثر تأثيراً بالغاً على مسلك وأداء الجمعية وعلاقاتها مع المحيط الإسلامي الداخلي سواء المذاهب والفرق التاريخية أو الجمعيات والحركات والأحزاب المعاصرة. وأسس لاختلاف يزداد تجذراً في سياق الصراع الاجتماعي والسياسي أدى إلى سلوك عنفي في المستويين المادي والمعنوي. وهذا التروع التكفيري

تجاه الداخل الإسلامي يفهم في أحد وجوهه كصراع مع المخالفين للاستحواذ على مشروعية التحدث باسم الإسلام "الحق" الأمر الذي يؤسس لمشروعية الانتماء والولاء من قبل المجتمع المسلم لـ"جمعية المشاريع" دون تلك الجماعات والجمعيات التي يشوبها "كفريات عدة نتاج تشبيه أو تعطيل أو تجسيم أو تطرف".

والنزعة التكفيرية تتحول إلى حراك صراعي مع الداخل الإسلامي دون الخارج الذي يحضر فيه حراك الموادعة، وخاصة تجاه أصحاب الديانات الأخرى كالمسيحية بطوائفها المختلفة، إذ يتم التأكيد في العلاقة معهم على دعوى التواصل والمواطنة ومواجهة التحديات. ولا يتم التعرض لعقائدهم أو مذاهبهم في إعلام الجمعية أو تصريحات ومواقف قادتها. بل يتم الحلف معهم في بعض مواقع الصراع السياسي كالانتخابات البرلمانية. والموادعة نفسها تنسحب في العلاقة تجاه بعض الفرق التي لا تنطوي تحت المسمى التقليدي "أهل السنة والجماعة" كالشيعة والدروز والعلويين.

دعوى العنف :

تعتري جماعة الأحباش حدة في التعامل مع المخالفين من المسلمين سواء في المخاطبة أو المعاملة أو الموقف. يتضح ذلك جلياً من هجومهم المتكرر في إذاعتهم وكل نشراتهم، فكل حديث عنهم محض افتراء، وكل إعلام مغرض، وكل صحفي محل الشبهة، فهناك إحساس واضح إنهم مستهدفون من الآخرين، هذا الإحساس بتربص الناس بهم مؤسَّسٌ على مواقفهم العقائدية ممن يخالفهم ولو في مسألة واحدة. والعقلية التكفيرية التي يمتلكونها تتحول إلى ممارسات تميل إلى التحفز والعدائية والانغلاق على الداخل الإسلامي. والتواصل والانفتاح على الخارج "اللا إسلامي"[(١٢١)].

في ظل هذه الأجواء يُتهَم الأحباش أنهم يغتالون الخصوم ويمارسون العنف ويعتدون على الخطباء والمصلين في المساجد إلا أنهم ينفون ذلك مؤكدين أن مسألة

اغتيال الخصوم محض "ادعاء باطل" بلا دليل مدللين على ذلك بالحديث عن ثقة الأجهزة الأمنية بهم في لبنان وجميع الدول التي يوجد فيها طلاب الشيخ الحبشي لعلم هذه الأجهزة وإدراكها أنهم غير متورطين بما يخل بالأمن ويزعزع الاستقرار[١٢٢] إلا أن الخصوم يذهبون إلى إيراد حوادث عنف عدة أهمها مقتل الشيخ زهير الحلبي في بيروت وتهديد وقتل الشيخ أسامة القصاص في طرابلس. وضرب الشيخ حسن قاطرجي وإطلاق النار عليه في رأس النبع، والاعتداءات على جماعته، وضرب الشيخ يحيى غزاوي، وجماعة الشيخ عدنان ياسين والشيخ رحب، وإطلاق النار على الشيخ أحمد البابا[١٢٣]. وحوادث مختلفة أخرى كتطليق زوجة عز الدين بليق (عفاف بليق) من زوجها لأنه لا يقول بنبوة آدم[١٢٤]، وتهديد مفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ محمد رشيد قباني[١٢٥]، فضلاً عن الاعتداء على المصلين في بعض المساجد التي سعوا إلى السيطرة عليها كمسجد البسطا التحتا ومسجد عائشة بكار ومسجد القصار ومسجد شاتيلا ومسجد الداعوق ومسجد عماش ومسجد الجامعة العربية وبعضها نجحت فيها هذه الاعتداءات وأخرى لم تنجح[١٢٦]. ولا يقتصر عنف "الأحباش" على لبنان بل يمتد لكافة مناطق تواجدهم كالولايات المتحدة الأمريكية[١٢٧] وأوكرانيا[١٢٨] والأردن[١٢٩].

ثالثاً – علاقات الصراع والموادعة

علمانية الوعي وضرورة السياسة:

إن المتتبع لخطاب "الأحباش" الرسمي لا يجد ملامح واضحة لمشروع سياسي أو اجتماعي يحدد توجهاتهم تجاه تغيير السلطة (الحكم) أو إصلاح المجتمع. فالخطاب السياسي المعلن أثناء الحملة الانتخابية للنائب طرابلسي ليس إلا عناوين عريضة لا تطال تفاصيل الأحداث السياسية ومجرياتها[١٣٠]. بل لا يجيب طرابلسي بوضوح عن مواقفه تجاه الكثير من القضايا كاتفاق الطائف وقانون الانتخابات[١٣١]. والشيخ الحلبي لا

يوضح الحكم أو الموقف الشرعي من الأنظمة السياسية أو اتفاقيات السلام مع إسرائيل أو تعطيل الحدود الشرعية كما تحرص عليه الحركية الإسلامية أو بعض تيارات الأوقاف والإفتاء، ويستبدل الحلبي مفهوم الحكم الإسلامي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -في تفاصيله الدنيا- وتطبيق الحدود الشرعية بالتركيز على العقيدة، ومعاهدات الاعتراف بإسرائيل سبيل ردها "تضافر الجهود مع السلطات التي بيدها الأمر على هذه القضايا"(١٣٢).

ويمكن تفسير غياب المشروع السياسي لدى "جمعية المشاريع" بجملة أسباب تتضمنها مستويات وآليات عدة في تعاطي الجمعية للشأن السياسي مفهوماً وممارسة ومنها :

- مصادرة العنوان السياسي بما هو مشروع تغيير من دائرة الاعتقاد، بالتركيز على الربوبية (الخلق والرعاية) دون الألوهية وأخص خصائصها الحاكمية (الحكم)(١٣٣).
- إن الصوفية الرمزية للشيخ الحبشي ومريديه ساهمت بشكل ما في إلغاء أو تغييب المشروع السياسي عبر التركيز على قضايا الذكر وجواز الاستغاثة والاحتفالية الطقوسية الخاصة بالموالد وزيارة القبور والإنشاد الديني.
- إن محاربة "الأحباش" لحركات "الإسلام السياسي" كأحد أهم مبررات نشأتهم، وما تبعه من الاشتغال في رد أدلتهم الخاصة من آيات وأحاديث ومباحث فقهية حول الحكم والسلطة والنظام الإسلامي (الخلافة)، واعتبار "الأحباش" لهذه الأدلة باطلة وتثير الفتنة والاقتتال وفتواهم بعدم كفر أو ضلال أو فسق من حكم بغير القرآن وحكم بالقوانين الوضعية من الحكومات والدول الراهنة(١٣٤) وتحول هذه المواجهة مع حركات "الإسلام السياسي" إلى "واجب" يومي في الخطاب والممارسة همش دواعي النظر في مشروع سياسي بديل، فتشكل خطاب سياسي سلبي عام.
- عدم وعي "الأحباش" للسياسة، أو الوعي المشوش للشأن السياسي، ساهم في غياب المشروع، ذلك أن خطاب "الأحباش" في تعريف السياسة والعمل السياسي تتجاذبه

مفاهيم عدة، فهناك أولاً حذر الخطاب الديني من السياسة التي ترسخت لديه كمقابل للعفة والأخلاق والصدق، فالشيخ حسام قراقيرة يصرح أن "لا علاقة لنا بالسياسة حسب المفهوم الذي يمقته الناس والذي هو التمثيل المزيف والهروب من تحمل المسؤوليات التي يحتاج الوطن إلى من يقوم بها"(١٣٥).

وهناك من يقيد السياسة بالأخلاق كما يطلق عليها الشيخ الحلبي "السياسة الفاضلة"(١٣٦) وذلك عند سؤاله عن الجمعية إن كانت دينية أم سياسية أم دينية لأغراض سياسية. وتارة يستوي العمل السياسي بالعمل بالتجارة فما دام العمل بالتجارة ليس حراماً فكذلك العمل السياسي(١٣٧) وطه ناجي يبرر غياب التربية السياسية لأفراد "الجمعية" بقوله "السياسة في لبنان متاهاتها كبيرة"(١٣٨).

وأما دخولهم للانتخابات النيابية البرلمانية وإقامة العلاقات السياسية ذات الصلة بالمشهد السياسي اللبناني داخلياً وخارجياً، فلا يحضر الوعي الصريح بها كعمل سياسي، بل تتعين السياسة في مفهوم "الخدمة"، فعن سبب دخول طرابلسي الانتخابات يقول "إننا لا نعمل في السياسة، دخلنا الانتخابات لخدمة الناس مثل باقي الجمعيات كالمقاصد وغيرها"(١٣٩). هذا الوعي الخدماتي للسياسة والنظر إلى السياسة لا في مستوى السلطة بل في مستوى الخدمة الاجتماعية يتضح على لسان الشيخ الحلبي حين يقول "نحن نرى السياسة خدمة المجتمع"(١٤٠). وطرابلسي يقر بأن الجمعية لا تحمل مشروعاً سياسياً متكاملاً، وما دخول الندوة البرلمانية إلا للإسهام في خدمة الوطن(١٤١). إلا أنه وفي موطن آخر يذهب إلى وجود البرنامج والمشروع السياسي مؤكداً أن "ما يريده القائد الكبير حافظ الأسد هو برنامجنا السياسي ... إن برنامجنا السياسي يبدأ وينتهي بتنفيذ المشروع القومي للقائد الأسد"(١٤٢).

إن العمل السياسي الذي يباشره "الأحباش" بكل تفاصيله مهما قيل في السياسة لجهة تعريفها أو التردد في التصريح بالعمل في مجالها، هي سياسة ما لا علاقة له بالسلطة

من ناحية "اغتصاب السلطة ... والانقلابات الغاشمة والصراعات الفاسدة" لدفع تهمة منازعة الحكم والحكومة، وهي من جانب آخر استقواء بالسلطة وحلفائها ضد جماعات "التطرف الديني" واستعدائهما في مواجهتهم والحد من نفوذهم. فالعمل السياسي ضمن هذا السياق هو إعلان عن الذات في وعي الجماعة ضد الآخر المختلف أكثر مما هو تعبير عن خطاب سياسي محدد. و"الأحباش" في عملهم السياسي لا يردون الأمر إلى الشريعة كواجب ديني، ولا يرتكز إلى مفاهيم دينية واضحة بل يرتكز إلى حكم الضرورة حماية للجمعية ومواجهة للخصوم، وبذلك تنعكس صورة وعي "علماني" في علاقة المجال الديني بالمجال السياسي مع نزولهم على حكم الضرورة في المعاش مع أطراف الاجتماع ضمن مفهوم حب الوطن وخدمة الوطن وبنائه.

وغياب المشروع السياسي بما هو غياب للرؤية المخصوصة لنمط الدولة والحكم الذي ينادي به "الأحباش" ساهم في غياب البرنامج الاجتماعي، إذ أن الجمعية لا تمتلك برنامجاً للإصلاح الاجتماعي، وتكتفي بالتركيز على "تربية الفرد وتصحيح عقائده ومفاهيمه الفاسدة" ولا يتوجه خطاب الجمعية إلى الحديث عن تدهور القيم مثلاً أو انتشار الفساد سواء في المؤسسات أو الإعلام. بل يتم التركيز على دعوى الاعتدال ضد التطرف، وصيغة التعايش الطائفي في لبنان كوطن للجميع ..

العلاقات الوطنية :

مسعى الخدمة:

لا يتضمن خطاب "الأحباش" المتعلق بالسلطة السياسية في لبنان أي توجه نحو إقامة نظام حكم إسلامي، أو تشكيك في مشروعية الدولة. بل يعتبرون أن "السعي لإنشاء جمهورية إسلامية أمر بعيد عن معطيات هذا البلد"[١٤٣]. ولا يتضمن برنامج "الأحباش" إقامة دولة إسلامية، أو الدعوة لها، وذلك ما دام الفرد "يستطيع أن يقوم

بطاعة الله وأن يؤدي ما أوجبه الله، وما افترض عليه، أو أن يجتنب ما حرم الله عليه"(١٤٤) كما يقول طه ناجي الذي يقر بالنظام اللبناني كنظام جمهوري برلماني ديمقراطي، ويذهب إلى أن دعوى إقامة دولة إسلامية هي من باب الشعارات التي يستغلها بعض المشايخ لاستغلال العناصر(١٤٥). وأما الشيخ الحلبي فيؤكد أن "المسلم يستطيع أن يعمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن يكون في ظل حكم غير إسلامي"(١٤٦) معتبراً أن الأولوية اليوم لتعليم الناس العقيدة، لأن النبي ﷺ بدأ بالعقيدة(١٤٧)

ويتجه "الأحباش" للدولة عبر "الإرشاد بالكلمة الطيبة والموقف المتزن"(١٤٨) وبذل الجهود لتكون الدولة "مثالاً يحتذى به حضارة وعدلاً وإيماناً"(١٤٩) ومنذ دخولهم للمعترك السياسي أعطى "الأحباش" ثقتهم للحكومات المتتالية، فقدموا كامل الثقة لحكومة الرئيس رشيد الصلح، واستقبلوه في مقر جمعيتهم في أيسار ١٩٩٢، وأعلنوا دعمهم الكامل لوزارته "في سبيل إحقاق الحق وإبطال الباطل ودعم مسيرة السلام"(١٥٠) وأظهروا رفضهم لكل الانتقادات التي وجهت للحكومة(١٥١). كما أعطى نائبهم في البرلمان عدنان طرابلسي الثقة لحكومة الحريري "إسهاماً في دفع عجلة الوطن أو تعبيراً عن توجيهات الجمعية تجاه الحكم"(١٥٢).

ويسود علاقات "الأحباش" توافق عام مع كافة السياسيين من أركان الحكم من رئيس الدولة إلى الوزراء ومعظم النواب، ويحضر ممثل عن الرؤساء الثلاثة(١٥٣) في كافة احتفالاهم التعليمية أو الوطنية أو الدينية، بل يرعى نبيه بري بعض احتفالاهم كالاحتفال بيوم الجيشين، إضافة إلى إشراف وزراء آخرين على بعض الاحتفالات(١٥٤).

وعلاقة "الأحباش" بالأجهزة الأمنية والجيش أقوى من الكثير من العلاقات السياسية إذ يواظب قادهم على زيارة المرجعيات الأمنية من وزير الدفاع إلى عميد الجيش إلى رؤوساء الدوائر والمخافر بشكل دوري. ويتم الاحتفال سنوياً بيوم الجيشين

اللبناني والسوري في الأول من آب من كل عام، وهو من أهم الاحتفالات التي تقيمها الجمعية ويحضر فيه كافة أركان الدولة وأجهزتها المختلفة[١٥٥]. ويعتبر "الأحباش" أن الجيش اللبناني "استطاع أن يثبت جاهزيّتهُ وقدرته على مواكبة الوضع العام في البلاد، وعلى ضبط محاولات العبث والإخلال بالأمن والسلامة العامة"[١٥٦]. فيما تعتبر "الجماعة الإسلامية" أن هذا الاحتفاء بقوى الأمن والجيش هو "دور بوليسي أمني يمارسونه ليستعمل كفزاعة لترويع الآمنين، والتجسس على الآخرين وكتابة التقارير ... والاعتداء على الغير"[١٥٧] ولذلك قام "الأحباش" بالانخراط "في صفوف أجهزة المخابرات العسكرية اللبنانية"[١٥٨].

ومن أهم ما يتضمنه خطاب "الأحباش" الموجه للدولة وأجهزتها المختلفة : التأكيد على اعتدالهم وحفظهم للأمن والاستقرار ومحاربتهم للتطرف والمتطرفين في لبنان والعالم، وأنهم بذلك "ضمانة الاعتدال" في لبنان[١٥٩]. والتأكيد على الوطنية وحبهم للوطن وتعليمهم للنشء في مدارسهم "الوطنية الناضجة القرار"[١٦٠] إضافة للتأكيد على التعايش الحسن في لبنان فهو "بلد متعدد الطوائف ولا بد من صيغة تعايش ملائمة تحقق من خلالها وحدة البلد وتماسكه"[١٦١] وهو "ليس بلد المسيحيين وحدهم ولا بلد المسلمين وحدهم"[١٦٢].

في مقابل قضايا الاعتدال والوطنية والتعايش التي يكررها "الأحباش" في كل مناسبة، فإن السلطة السياسية تقف منهم موقفاً إيجابياً يتضح من حضور السلطة الدائم والتشارك في احتفالات الجمعية ودعمها لهم في أحداث عدة أهمها التنفيذ السريع لأحكام الإعدام في قتلة الشيخ الحلبي. وموقف الدولة اللبنانية وأجهزتها يرتكز على اعتبارات من أهمها :

- إن كافة الأنشطة السياسية للـ"أحباش" وإن بدت مستقلة إلا أنها فاعلية ملتحقة بخطاب السلطة ومنطقها وتتوافق ومتطلبات الاجتماع السياسي اللبناني عبر تأكيدها

على قضايا الاعتدال، والوطنية، والتعايش.

- إن "جمعية المشاريع" تشكل حقلاً دينياً إسلامياً يمنح الدولة درجة عالية من الرضى والقبول يعزز سلطتها ودورها في مواجهة الدعوات التي تنادي بـ"الجمهورية الإسلامية".
- إن الجمعية كإحدى قوى التدافع داخل الطائفة السنية في لبنان تشكل ثقلاً مهماً في علاقة الدولة بالقوى المختلفة، وتستخدم كقوى ضغط عند تعارضات السياسة ومصالحها، ويظهر ذلك في الانتخابات العامة، والموقف من سياسات الحكومة والكثير من القضايا الأخرى.
- مسعى الخدمة التي تتقدم به الجمعية تجاه الدولة وأجهزتها سواء بربطه بمفهوم الوحدة الوطنية أو البناء ومواجهة التحديات. وهي خدمة تشمل كافة المجالات.
- توافق "الأحباش" والدولة من موضوع السلام والجنوب المحتل والمقاومة. فـ"الأحباش" يؤكدون "أن أية ترتيبات أمنية مرفوضة قبل الانسحاب من الجولان والجنوب اللبناني"[١٦٣] وأنهم مع عملية التفاوض ولا يعارضون دخول لبنان للمفاوضات مع إسرائيل ولكن على قاعدة تطبيق القرار ٤٢٥ وبالتنسيق الكامل مع سوريا[١٦٤]. ومع إنهاء حالة الحرب مع اليهود إذا ما حصل إجماع عربي على ذلك[١٦٥]، ولا يقبلون بأي اتفاق منفرد على غرار اتفاق ١٧ أيار[١٦٦]. ولذلك اعتبروا أن الاتفاق الفلسطيني والأردني هو "اختراق في الجسم العربي ... وفي جدار الصمود العربي[١٦٧].

وأما الموقف من المقاومة فهي خيارهم "ولكن خلف الجيش اللبناني"[٨٦١] وكما قال طه ناجي أن "الوطن عندما يطلب المقاومة الشاملة فيبدأ الجيش اللبناني في الطليعة لن ترانا إلا خلف هذا الجيش"[١٦٩].

- **الموادعة :**

أما موقف "الأحباش" من أطراف الاجتماع اللبناني وطوائفه وجماعاته وجمعياته وأحزابه فمختلفة ولا تستوي ضمن صعيد واحد، فإذا كانت العلاقة مع الدولة تقع في مستوى الخدمة فإنها تقع مع الطوائف والأحزاب خارج "إطار الطائفة السنية" في مستوى الموادعة فيما تصعد لمستوى الصراع مع الداخل الإسلامي الخاص. ممثلاً بالطائفة السنّية. موقف الموادعة يتجسد في العلاقة بالأطراف المسيحية مسحوباً من مفهوم الوطنية والمواطنة والتعايش الحسن الذي يدافع عنه "الأحباش"، فطرابلسي يصرّح بسعيهم إلى التلاحم والتوافق معهم بـ"السعي لإقامة صيغة عيش حسنة تتلائم مع الواقع السليم للدولة اللبنانية العصرية فنحن لسنا من بلد كل أبنائه من المسلمين، كما أننا لسنا في الفاتيكان"(١٧٠). كما ولا يفهم الشيخ الحلبي الوطنية إلا من خلال "حاجة لبنان إلى جميع أبنائه المخلصين مسلمين ومسيحيين في ظل صيغة تعايش عادلة بعيدة عن كل مجازفة لا فائدة فيها وكل تطرف لا حكمة فيه"(١٧١). والنائب طرابلسي فتح مكتباً له في بيروت الشرقية في منطقة الأشرفية لاستقبال المسيحيين، وكان "الأحباش" قد دعموا نائباً مسيحياً عن دائرة بيروت يدعى نصري معلوف بعد وفاة جوزيف مغيزل أعطوه كل أصواتهم، وأداروا حملته كاملة(١٧٢).

وعلاقات الموادعة ذاتها تنسحب إلى العلاقة مع حركة "أمل" وهي علاقة "قوية وهناك علاقات تنسيق في كثير من المجالات"(١٧٣). ورئيس الحركة نبيه بري يرعى بعض احتفالاتهم، كالاحتفال بيوم الجيشين. ولكن علاقة الموادعة مع الطائفة الشيعية تتحول إلى مداراة مع "حزب الله" فالعلاقة معه "علاقة عادية لا علاقات سياسية"(١٧٤)، وتكاد تكون باردة ومرد ذلك إلى كون "حزب الله" ضمن الحركات "الأصولية" التي تناهضها "جمعية المشاريع"، ولكونه حركة مقاومة في الجنوب تتم مداراته وعدم التعرض له. كما ويتم إظهار موافقتهم للطائفة الشيعية في الموقف من معاوية وأنه كان على باطل في حربه لعلي في حين كان علي على حق"(١٧٥). وأما العلاقة بالحزب التقدمي الاشتراكي (حزب درزي) فهي "علاقة حسنة"(١٧٦).

– **الصراع :**

تمثل "دار الفتوى" في لبنان المرجعية الدينية الرسمية لجمهور المسلمين السنّة ولسان حالهم، وهي مؤسسة حرة لا تنتمي إلى تيار أو حركة أو حزب[١٧٧]. بدأت علاقة "الأحباش" بدار الفتوى في لبنان "حيث ساعد أمين الفتوى آنذاك الشيخ مختار العلايلي (توفي) الشيخ الحبشي وهيأ له الإقامة على كفالة دار الفتوى في بيروت ليتنقل بين مساجدها ملقياً الدروس الدينية"[١٧٨]. وقد اهتم الشيخ الحبشي منذ أواسط السبعينات بحث جماعته على العمل ضمن "دار الإفتاء" لخطورة دورها التي تؤديه[١٧٩]، إلا أن بوادر الخلاف بين "الأحباش" و"دار الإفتاء" بدأت تشتد بعد سيطرة "الأحباش" على "جمعية المشاريع الخيرية" التي استقلت ومارست أنشطتها الاجتماعية والدعوية بعيداً عن "دار الإفتاء". وقد ازداد الموقف المشاريعي من "دار الفتوى" تطرفاً وهجوماً إثر اتساع قاعدة "الأحباش" وانتشار نفوذهم، والحديث عن انتخابات منصب المفتي.

ورغم أن الموقف الرسمي للـ"أحباش" تجاه "دار الفتوى" يؤكد على أنها "المؤسسة المرجعية الرسمية الأساسية الدينية للمسلمين في لبنان، ولا يمكن لأي جمعية أن تتجاوزها"[١٨٠]، أو تحل محلها[١٨١] فإن البعض يشك في هذا الموقف كفتحي يكن رئيس الجماعة الإسلامية في لبنان الذي يؤكد أن "حركة الأحباش تدور ضمن إطار مستقل تماماً عن إطار المرجعية السنّية الشعبية والرسمية، وإنها حركة لها مسارها وإطارها وقرارها الخاص، (فهي) كتلة منفصلة تماماً عن الساحة الإسلامية"[١٨٢]. والموقف المشاريعي المعلن من "دار الفتوى" لم يكن ليعكس طبيعة العلاقة على الأرض، أو في الإعلام، إذ سرعان ما تحول وتغير باتجاه التنافس والصدام. وقد تفجر هذا الصراع لجملة من الأسباب أهمها :

– قيام "جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية" بنفس أنشطة وأدوار دار الإفتاء من وعظ، وإرشاد، وجمع للزكاة، وبناء المشاريع الخيرية، وبناء وترميم المساجد، إضافة للدعوى

والإفتاء. وهذا الأمر أفسح المجال للمنافسة بين المؤسستين، ليتحول فيما بعد إلى صراع حقيقي في ظل تصميم جماعة "الأحباش" على التوسع وبسط السيطرة والنفوذ في مواجهة خشية "دار الفتوى" من هذا النفوذ الذي سيفقدها دورها ومرجعيتها في الوسط الإسلامي السنّي.

- منهج "الأحباش" الأكثر "اعتدالاً" تجاه "النظام اللبناني" وحلفائه وتجاه الأحداث السياسية في لبنان والعالم العربي.
- اضمحلال الإمكانيات المالية لـ"دار الإفتاء" في مقابل الوضع المالي الجيد لـ"جمعية المشاريع" بشكل عام، إضافة لارتفاع أجور موظفي "جمعية المشاريع" مقابل أجور "دار الفتوى" الزهيدة[١٨٣].

إضافة لما تقدم فإن ما يأخذه "الأحباش" على "دار الإفتاء" من قضايا ومسائل في الفتاوى أو الممارسة أو إدارة المؤسسات زادت من حدة الصراع ومنها :

- سوء إدارة أموال الزكاة التي تجمعها "دار الفتوى" ودعوى أن هذه الأموال لا تذهب إلى مصاريفها الشرعية، ويقول الشيخ الحلبي مشيراً إلى "دار الفتوى" « إذا ذُكرت المؤسسات الإسلامية ذُكر معها الفقر والحرمان والتأخر »[١٨٤].
- إصدار الفتاوى التي لا تجد القبول لدى "الأحباش" والتي يعتبرونها انحرافاً عن الشريعة، باطلة ومخالفة لكتاب الله وسنّة نبيه وإجماع العلماء[١٨٥].
- اتهامهم لـ"دار الفتوى" بالسماح بوجود ونفوذ للجماعة الإسلامية داخل الدار وإصدار التكاليف بالخطابة والإمامة لعناصر تنتمي إلى هذه الجماعة[١٨٦].
- إهمال "دار الفتوى" للمساجد سواء من الترميم أو البناء.
- وجود الصراعات الشديدة والخلافات العميقة داخل "دار الفتوى" وتسابقهم إلى السلطة تحقيقاً لأطماع شخصية.
- جهل الكثيرين من علماء وأئمة "دار الفتوى" بالدين وبالشرع الإسلامي.
- قيام بعض المسؤولين والدعاة والخطباء والأئمة من "دار الفتوى" بالهجوم على

"الأحباش" إضافة لإصدار الكتب والبيانات التي تقدح بـ"الأحباش" وتكيل لهم الاتهامات المتعددة، ومنهم مفتي جبل لبنان الشيخ محمد علي الجوزو، إضافة إلى التحريض الذي يقوم به بعض خطباء بيروت وإقليم الخروب وغيرهم ضد "جمعية المشاريع".

- سكوت "المرجعية" في قضية الإرهاب بشكل عام. وعدم إدانتها لـ"الجماعات المتطرفة".
- يطرح "الأحباش" موضوع انتخاب المفتي العام ويدعون لتغيير الدكتور محمد رشيد قباني مفتي لبنان الحالي، وترشيح الشيخ نزار -قبل مقتله- لمنصب الإفتاء. وسعى "الأحباش" منذ إعادة الحديث عن انتخابات المفتي إلى القيام بزيارات عدة لأطراف إسلامية سياسية ودينية لحشد التأييد لموقفهم و"لتوفير دعم لمنصب الإفتاء بما له من أبعاد إسلامية ووطنية"(١٨٧). إلا أن اغتيال الشيخ الحلبي والانتخاب الرسمي للمفتي قباني أنهى هذا الصراع على منصب الإفتاء، وتحول "الأحباش" إلى إقامة العلاقات الحسنة مع المفتي وعدم التعرض له، الأمر الذي بادلهم فيه المفتي نفس الموقف بل لم يدافع عن موقف باقي أئمة "دار الإفتاء" في وقوفهم ضد إعدام قتلة الشيخ الحلبي، فاتهم قباني بالتخاذل.

إلا أن المفتي قباني وقبل هذا التحول في الموقف كان متردداً على الدوام في التصريح بالمواجهة مع "الأحباش" ومتخوفاً من اتساع نفوذهم ومن الدعم المالي الذي يتلقونه فكان يطلب "من جميع المراجع في جميع الدول الإسلامية أن تعتبر دار الفتوى اللبنانية هي المؤسسة التي ينبغي التعامل من خلالها"(١٨٨). إلا أن هذا الموقف السلبي للمفتي لم يمنع من قيام التصادم الفعلي بين "دار الفتوى" و"جمعية المشاريع"، ووجهاً لوجه في الشارع وفي المساجد فيما عُرف بـ"صراع (على) المساجد"، هذا الصراع الذي يفسره "الأحباش" على أنه "ضد الفكر الجامد والمتطرف والإرهاب" وأنه "من الطبيعي أن تحصل مشادات كلامية ومناقشات حادة بين بعض طلاب الشيخ عبد الله

وهذه الجماعات"[189]. ويذهب طرابلسي إلى أن محاولة "الأحباش" لمنع تحول المساجد إلى "أوكار للانطلاق منها إلى العمليات الإجرامية التي كانت تطال قوات الجيش العربي السوري في أحياء العاصمة وغيرها"[190] هي التي أدت إلى ما أطلق عليه "المتطرفون" الصراع على المساجد.

وأما العلاقة بين "الأحباش" وبين "الجماعة الإسلامية" في لبنان فهي من أسوأ العلاقات خاصة أن "الأحباش" يكفرونهم باعتبارهم أتباع سيد قطب "قطبية" وامتداد لـ"حزب الإخوان المسلمين" ويتهمونهم بكل ضلال وفسق. ولا يقف الأمر عند حد الاتهام بل يتعدى إلى حوادث اعتداء وضرب مختلفة فـ"الأحباش" يتهمون الجماعة بمحاولة اغتيال الشيخ سمير القاضي مرتين في شمال لبنان في عكار، وأنهم أطلقوا النار على الجيش اللبناني[191] وأنهم كانوا يعدون ملالة مفخخة كانت معدّة للتفجير بمناسبة العرض العسكري في ذكرى يوم الاستقلال الـ ٤٩، في ٢٢/١١/٩٢ لقتل الرؤساء الثلاثة وضيوفهم العرب والأجانب وقائد الجيش والوزراء والنواب والرسميين وكبار الموظفين والمشاركين في العرض من العسكريين والمدنيين وجمهور المتفرجين من نساء وأطفال. وأن أحمد الكفي من قرية فنيدق كلف أحد المنتمين إلى "الجماعة الإسلامية" بذلك. في المقابل فإن "الجماعة الإسلامية تنفي كافة التهم وتؤكد أن خبر الملالة كاذب سربه "الأحباش" لدفع الجيش للاصطدام مع الجماعة كما ذكر أمين دار الفتوى سابقاً د.حسين القوتلي[192]. ويؤكدون أن التحقيقات لم تتوصل إلى تورط الجماعة في أي من هذه التهم المنسوبة إليهم من قبل "الأحباش".

"الجماعة الإسلامية" من جهتها لا تناهض "الأحباش" بالقدر الذي يناهض به "الأحباش" الجماعة فتعتبر « أن الساحة تتسع للجميع وأن الدخول مع هذه الفئة في صراعات من هذا النوع هو سقوط في الفخ وهو انجذاب للمواقع التي يريدها أعداء الإسلام .. لقد كان المطلوب هو الاستدراج »[193] ولكنهم في الوقت نفسه يصفون

"الأحباش" بـ"خوارج هذه الأمة"[١٩٤] ويشككون في علاقات "الأحباش" ويأخذون عليهم طرحهم لقضية التكفير وطرحهم لقضايا كانت وما زالت مثار جدل تاريخي طويل « وتحريمهم لقتال اليهود في جنوب لبنان »[١٩٥] و«أخذهم بالآراء الشاذة من الآراء الفقهية»، واعتبارهم لنفسهم الفئة الناجية من النار. ويتهمونهم باغتيال عدد من رموز وعلماء الطائفة السنية في لبنان. وينتقدون موقفهم من القضية الفلسطينية القاضي بجواز الصلح مع إسرائيل. إضافة لتلقيهم الدعم من المخابرات اللبنانية[١٩٦].

أما "حزب التحرير الإسلامي" فيستوي لدى "الأحباش" بالإخوان المسلمين أو الجماعة الإسلامية في لبنان، وينالهم ما ينال الجماعة من نقد واتهام بالتطرف والغلو[١٩٧]. وخلاف الشيخ الحبشي مع حزب التحرير قديم جداً منذ وصوله إلى الشام إذ كان يتناولهم بالتكفير والتفسيق على جملة من القضايا كما يروي أحد تلاميذه[١٩٨]. واستمر هذا النزاع الديني حتى شمل مناطق تواجد "الأحباش" كما هو الحال في الأردن والدانمارك، وتداعى الطرفان إلى مناظرات على الملأ إلا أن "الأحباش" يتهمون الحزب بالتهرب من المناظرة مع الشيخ الحبشي[١٩٩] وتناولهم الشيخ سمير القاضي بالهجوم في كاليفورنيا بدعوى "مخالفتهم لعلماء أهل السنّة"[٢٠٠].

وقد أصدر الشيخ عبد الله الحبشي كتاباً في الرد على حزب التحرير أسماه "الغارة الإيمانية في الرد على مفاسد التحريرية" وتناول الشيخ في الكتاب جملة قضايا نسبها إلى الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس الحزب وإلى نشرات الحزب وبياناته وفتاويه. اعتبرها تحريفاً وتكذيباً للقرآن والسنّة[٢٠١] فنعت حزب التحرير بـ"جماعة من الناس يحرفون دين الله وينشرون الأباطيل ويثيرون الخلافات التي لا معنى لها"[٢٠٢]. والشيخ الحبشي ذهب إلى تكفيرهم فقال « وما فعلوه يكفي كفراً لأن رد النصوص كفر »[٢٠٣] ... ثم يعقب فيقول « نقول لهم بينوا عن دعوى الإسلام –أي ابتعدوا– لأنكم لستم من أهله فقد

رددتم النصوص »[٢٠٤]، حتى يصل الأمر بإحلال دمهم وقتلهم فيقول بعد أن وصفهم بالقدرية "إنهم يستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا"[٢٠٥].

والشيخ الحبشي و"جمعية المشاريع" يحذران المسلمين من تسع قضايا أسموها بالضلالات والأباطيل وهي :

أولاً- قول الشيخ النبهاني "بأن أفعال الإنسان الاختيارية لا تدخل تحت القضاء"[٢٠٦].

ويرد الحبشي أن هذا الكلام "مخالف للقرآن والحديث وصريح العقل"[٢٠٧].

ثانياً- قول الشيخ النبهاني أن "عصمة الأنبياء والرسل إنما تكون بعد أن يصبح نبياً أو رسولاً بالوحي إليه، أما قبل النبوة والرسالة فإنه يجوز عليهم ما يجوز على سائر البشر"[٢٠٨].

ثالثاً- قول الشيخ النبهاني "أن مجلس الشورى له حق أن يعزل الخليفة بسبب أو بدون سبب"[٢٠٩] وإنه يجب عزل الخليفة في حال الفسق الظاهر[٢١٠]. ويرد الشيخ الحبشي قائلاً "بعدم الخروج على الخليفة إلا من أجل الكفر وفيه". وأن لا تنازع الأمر أهله[٢١١].

رابعاً- رد قول الحزب المعتبر من "أباطيلهم"، أن من مات من غير بيعة لخليفة مات ميتة جاهلية[٢١٢] فهو حسب الحبشي "تحريف للكلم عن مواضعه"[٢١٣] إذ أن المعنى المراد من الحديث هو "من تمرد على الخليفة واستمر على ذلك إلى الممات تكون ميتته ميتة جاهلية"[٢١٤]

خامساً- قول الحزب "أنه لا يحرم المشي بقصد الزنى بامرأة أو الفجور بغلام، وإنما المعصية في التطبيق بالفعل[٢١٥].

سادساً- قولهم بـ"جواز تقبيل الرجل للمرأة الأجنبية"[٢١٦].

سابعاً- قول الحزب "أن الإنسان متى أصبح قادراً على الاستنباط فإنه يكون مجتهداً .. وإن الاجتهاد ممكن لجميع الناس[٢١٧].

ثامناً- قول الحزب "أن الدار التي نعيش فيها اليوم هي دار كفر لأنها تطبق أحكام

الكفر"[٢١٨] والشيخ الحبشي يرد أن هذه دعوى إلى الفوضى في أمور الدين[٢١٩].
تاسعاً- مذهب حزب التحرير في إنكار عذاب القبر[٢٢٠].

وأما العلاقة بـ"حركة التوحيد الإسلامي" في طرابلس وزعيمها الشيخ سعيد شعبان فمقطوعة لأن الشيخ شعبان «تلوثت يداه بالدم باسم الإسلام والدين ... لمصالح شخصية»[٢٢١]. وينفي طه ناجي أية علاقة جيدة أو حسنة بهم لأن "فيهم المشبّه والمنزه والصوفي ... وأفعالهم تتميز بالتدمير، والمهلكة لأهل طرابلس"[٢٢٢].
والشيخ شعبان يبادلهم الموقف نفسه متهماً إياهم بالسعي إلى شق الصف الإسلامي عبر تكفير العلماء ومعاداة وضرب وقتل من يخالفهم. كما وينتقد « الدولة اللبنانية في وقوفها إلى جانب "الأحباش" ودعمهم معنوياً عبر "غض النظر" عن تجاوزاتهم المسلكية والأمنية، ويستغرب الصمت الذي تلتزمه "دار الفتوى" تجاههم على رغم العداء الكامل بينهما ». يشير بذلك إلى موقف المفتي من عدم مطالبته بوقف أحكام الإعدام بحق قتلة الحلبي[٢٢٣]. الأمر الذي كان ينادي به شعبان وحشد من العلماء والخطباء.
ويتفق مع "الجماعة الإسلامية" و"حركة التوحيد" في الموقف من "الأحباش" كافة القوى السلفية كـ"عصبة الأنصار"، والجماعات الصوفية، إضافة إلى الجمعيات الخيرية، كـ"جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية" و"جماعة عباد الرحمن" وغيرهم.

الخصم الألد :

تعرف حركات الإحياء الإسلامي عند "الأحباش" وتقرأ في نصهم كجماعات "التطرف والمتطرفين" أو "الأصولية" وتشكل مواجهة هذه الحركات ومحاربتها وملاحقة أخبارها والتعرض لها المهمة الأولى في حراك "الأحباش" ضمن علاقات الصراع. إضافة إلى صراعهم مع الوهابيين والحركة السلفية القديمة والحديثة.

وعنوان "جماعات التطرف" الأبرز عند "الأحباش" هم "الإخوان المسلمون" في العالم الإسلامي و"الجماعة الإسلامية" في لبنان. ولكن "الأحباش" لا يقيمون أيَّ تمايز بين

جماعات "الإسلام السياسي" ما بين متطرف ومعتدل، أو سالك سبيل العنف أو الديمقراطية، فالكل عندهم "إخوان مسلمون". أسامة السيد يعتبر حزب الإخوان (ولا يستخدموا مصطلح حركة اتِّباعاً لما أسماهم به الحبشي) "أحفاد الخوارج الذين أحيوا نظرية الحاكمية والتي دعا إليها الخوارج .. وها هم منذ أربعين سنة يزلزلون العالم العربي ويفرقونه بالدماء والظلام ابتداء بمصر أيام عبد الناصر، مروراً بسوريا وحوادث طرابلس لبنان وأخيراً وليس آخراً ما يجري اليوم في الجزائر ومصر والأردن والسودان ولبنان"[٢٢٤] وهذا الخلط بين تيارات "الإسلام السياسي" هو السائد فالشيخ الحلبي يعبر عن هذه التيارات ويضعها جميعاً في سلة "الإخوان المسلمين" فيقول: « أما الذين يتغطون بعباءة الإسلام في سبيل الوصول إلى أغراضهم ... كقيادات حزب الإخوان المسلمين الذين أغرقوا الأمة في بحار من الدم بأفكارهم الملوثة والمستوردة أمثال سيد قطب وأبو الأعلى المودودي وحسن الترابي، وعمر عبدالرحمن، وفيصل مولوي. فهؤلاء مرفوضون لدينا كماً وكيفاً وشكلاً ومضموناً، وقلباً وقالباً »[٢٢٥].

ويعتبر "الأحباش" أن خلافهم مع "حزب الإخوان المسلمين" "خلاف تاريخي وعقائدي يعود إلى أربعة عشر قرناً من الزمن"[٢٢٦] وأهم القضايا[٢٢٧] التي يأخذها "الأحباش" على "الإخوان" فيوردونها في أكثر مصادرهم على النحو التالي :

- إحياؤهم لنظرية الحاكمية التي دعا إليها الخوارج وكفروا بمقتضاها صحابة رسول الله ﷺ وقاتلوهم.
- اتباعهم لسيد قطب "الكافر" في مسائل عديدة منها تكفيره للعالم بأجمعه كما ورد في كتاب "في ظلال القرآن" مخالفين قول إمام المفسرين عبد الله بن عباس في مسألة الحكم بغير ما أنزل الله. إضافة لتكفير سيد قطب لجمهور المسلمين. واتباعهم له في قوله أن مجرد المشاركة في الأنظمة التي لا تحكم بالشرع حرام. وإن العمل بالقانون الوضعي هو كفر وخروج عن الدين، أو تكفير الحاكم المسلم الذي يعمل بالقانون أو تكفير الشعوب التي لا تثور عليه.

- استحلالهم لاغتيال رجال الحكومات، وقيامهم بأعمال تفجير وقتل نساء وأطفال ورجال الفكر والإعلام والصحافة والأمن.
- سعيهم إلى الكرسي والزعامة والتخريب.
- ضربهم للسياحة والاقتصاد باسم الدين.

كل ما سبق يحصل في معظم الأقطار العربية كما في الجزائر والأردن ومصر وكما حصل في سوريا وهو "نتيجة فكر هدّام أسود قاتم ودموي لحزب الإخوان ولا يمثل الإسلام".

« الأحباش " والأنظمة العربية:

تناظر علاقة "الأحباش" بالنظم والحكومات العربية علاقتهم بالدولة اللبنانية لجهة مسعى الخدمة الذي يقدمونه عبر محاربتهم لـ"الأصولية" واستعدادهم لمواجهتها إذا فتح لهم المجال في تلك البلدان. تلك الفئة وأولئك النفر الذين "يزرعون الفتن ويحققون المصلحة الصهيونية في تفتيت وطننا العربي وزرع بذور الفتن في الدول العربية كما يجري في مصر والجزائر"[(٢٢٨)] ويتهم "الأحباش" هذه الحركات بالعمالة للصهيونية ويناهضونها ويوردون أخبارهم مؤازرين الحكومات ومرسلين لهم البرقيات في شتى المناسبات مؤكدين دعمهم لهم ضد التطرف وقد أصبحت مجلة "منار الهدى" تباع في كل من مصر والأردن وسوريا والإمارات والمغرب إلا أن معظم الحكومات العربية ما زالت مترددة في إعطائهم ترخيص لمزاولة أنشطتهم -عدا الأردن- لما يلفهم من غموض خاصة لجهة العلاقات والتمويل، في حين أن "الأحباش" غير مستعدين للعمل دون ترخيص قانوني فالشيخ الحلبي عندما سئل عن تواجدهم في مصر أجاب "نحن غير متواجدين في مصر، ولن نتواجد إلا إذا كان لنا إطار قانوني"[(٢٢٩)].

وأما في الأردن فقد تم الترخيص لأنشطتهم عبر "جمعية الثقافة العربية الإسلامية" كإطار قانوني يعملون من خلاله وقد برز نشاطهم منذ مطلع الثمانينات وخاضوا صراعاً

ضد المجموعات السلفية و"الإخوان المسلمين" وعبروا عن خوفهم من "أن تنتقـل فتنـة هؤلاء من أتباع سيد قطب إلى الأردن فتحيله أرضاً سوداء محترقة بفعل تعصبهم الأعمى وتطرفهم"[٢٣٠].

وأما العلاقة مع الجمهورية العربية السورية فهي علاقة متميزة لطبيعة العلاقة الخاصة التي تربط لبنان بسوريا. فهم يرون في الوجود السوري في لبنان "اليد العربية الأبية الشماء" التي تداركت لبنان وأنظمته من "ضربات الغاصبين والطامعين"[٢٣١] وأن المرجـع الأمـني السوري هو من "حال دون الابتلاع الصهيوني للبنان"[٢٣٢] وإن ما حصل من حرب أهليـة في لبنان ليست إلا "لعدم وجود تنسيق في الماضي بينـه وبـين الشـقيقة سـوريا"[٢٣٣]. ويطالبون بالوحدة الشاملة مع سوريا. ويقفون الموقف السوري نفسه تجاه عملية السـلام لأن الخيار العربي ممثلاً في سوريا الأسد هو خيار الأمة في مواجهة الخيار الإسـرائيلي[٢٣٤]. ويؤكدون « أن ما يريده القائد الكبير حافظ الأسد هو برنامجنا السياسي ... وأن برنامجنـا السياسي يبدأ وينتهي بتنفيذ المشروع القومي للقائد الأسد المخلص لشعبه وأمته، المشـروع الذي جعل من سورية دولة هامة وقوية على كل الصعد"[٢٣٥].

ويقوم "الأحباش" بالاحتفال بكافة المناسبات الوطنية السورية ويزورون كبـار المسؤولين السوريين بشكل دوري للتباحث والتشاور. ويلاحظ أن الأحباش لا تنتظمهم سياسة مشتركة تجاه السلام أو المواقف من الأنظمة العربية إذ يتبدل الموقف في كل دولة تبعاً لسياسات النظام، فإن كانوا مع الخيار العـربي السـوري في موضـوع السـلام، ومشروعهم هو المشروع القومي السوري، فهم لا يتطرقـون في الأردن إلى معـاهدة السلام التي يعتبرونها في بيروت توقيع منفرد يضر بالعرب، بل يساندون النظام ويتبنـون توجهاته العامة، وينادون بحق الولاية الدينية للأشراف الهاشميين علـى مكـة المكرمـة والحجاز ضد دعاوى الوهابيين[٢٣٦].

* * *

لا شك أن جماعة "الأحباش" تجربة في الاجتماع الديني (الإسلامي) لا تناظر أي من التجارب التي ولدت في المحيط العربي منذ مطلع هذا القرن، تلك التجارب التي توزعت على "الحركية الإسلامية" بكافة تلاوينها، و"الإسلامية الرسمية" التي ولدت مع ولادة النظام العربي الرسمي، و"الصوفية الأهلية" التي قاومت الاستعمار حيناً، واعتزلت الحياة أحياناً.

"الأحباش" يصرحون بعدائهم السافر لحركات الإحياء الإسلامي، ولا يترددون في الإعلان عن هدف مقاومة هذه الحركات كهدف مركزي لهم. الأمر الذي لم تقدم عليه "الإسلامية الرسمية" كدوائر الأوقاف والإفتاء بهذا الوضوح، إن لم تكن قد تقاطعت معها في فترات وأحداث معينة. كما أن "الأحباش" يجاهرون بدعمهم للنظم السياسية بغض النظر إن كانت جمهورية أو ملكية. "ثورية أو رجعية"، ويقدمون مسعى الخدمة الذي يمكن أن يقومون به دونما مواربة أو تردد، بخلاف كافة التجارب الدينية بل والأكثر محافظة منها التي مارست دور شرعنة السلطات على استحياء ونزولاً على "حكم الضرورة ورخصة المضطر".

ما تقدم في دراستنا المختصرة ينبئنا إلى أن حامل "الأحباش" في الواقع اللبناني والعالمي مستويات أربع تمنحهم الفاعلية النشطة، وتفسح لهم ميدان التوسع والانتشار والتغيير الذي يمكن أن يطرأ على هذه المستويات الأربع هو ما سيؤثر سلباً أو إيجاباً عليهم في المستقبل. إلا أن هذا التغيير لن يذهب بهم في حالات السلب إلى الغياب، بل سيستمرون ولكن بحركة جزر تقلص من تأثيراتهم، وتحد من عالميتهم. وهذه المستويات الأربع هي :

- الخطاب الديني الذي يمنح شرعية الانتماء وطمأنينة الولاء للجمعية. في ظل مرجعية الشيخ الحبشي الدينية، وهذا المستوى سيتأثر بوفاة الشيخ الحبشي ليدخل البعض في خلاف التأويل لنصوص الشيخ ومنهجه محمولاً كل تأويل بنفوذ ومصلحة هذا الطرف أو ذاك.

- مجموعة المناشط الاجتماعية الخدماتية التي يقدمونها للناس. وتتركز هذه المناشط في مؤسسات ضخمة تتحول إلى مراكز مالية تشكل بؤرة صراع ونفوذ للكثيرين من "الأحباش". سوى أن السؤال المالي من جهة التمويل وإمكانية نضوب هذا التمويل أو زيادته سيزيد من الأزمة. في الأولى إلى الانحسار وفي الثانية إلى اشتداد صراع النفوذ المصلحي. وفي الحالتين فإن هذا المستوى مفتوح على أزمات عدة في كل الأحوال.

- رغم أن موقف "الأحباش" من الأنظمة السياسية يقع في مستوى الخدمة إلا أن علاقاتهم الخارجية التي تتجاوز الحدود القطرية، واختلاف سياساتهم من قطر إلى آخر، إضافة إلى آليات مواجهة الخصوم المتبعة لديهم والتي قد تتجاوز أجهزة الأمن المحلية، وما يشوبها من مسلك عنفي واضح. كل ذلك قد يؤثر -إن استمر- في موقف هذه النظم من "الأحباش" لتردهم إلى قاعدة المساواة مع الجمعيات الخيرية الأخرى.

- الموقف من حركات الإحياء الإسلامي سيبقى رافعة أساسية لتواجدهم وانتشارهم في ظل ازدياد الهجمة على هذه الحركات من قوى إقليمية ودولية ترى في وصول "الإسلام السياسي" إلى السلطة تهديداً لمصالحها وخلطاً لموازين القوى الراهنة. ولكن التبدل في الأداء السياسي والاجتماعي لحركات الإحياء الإسلامي نحو قبولهم للديمقراطية والتعددية و"الاعتدال" سيخرج هذه الحركات من "أزمتها الراهنة" إلى قاعدة الشراكة مع الأطراف الأخرى في المجتمعات، وسيعزز من تواجدها "الرسمي"، الأمر الذي سيؤثر على مبررات الدور المناط بـ"الأحباش" إلى حد كبير.

إن جملة التغيرات أو التحولات (سلباً أو إيجاباً) في المستويات الأربع هي التي ترهن مستقبل "الأحباش" نحو الانتشار أو الانحسار.

الهوامش

(1) لم يرتضِ "الأحباش" هذه التسمية في البداية، وكانوا يفضلون تسميتهم بـ"أتباع الجمعية" أو "المشاريعيين"، ولكن وبعد شيوع تسميتهم بـ"الأحباش" في الصحافة والإعلام، قبلوها و لم تعد تشكل إزعاج لديهم.

(2) يسمى الشيخ عبد الله بـ"الحبشي" نسبة إلى الحبشة (بالعربية: الشعوب المختلطة) وقديماً كانت تضم أرتيريا والصومال وقسماً من السودان وتمتد إلى أرض النوبة. ويطلق عليها الآن أثيوبيا، ويأتي الاسم من الكلمة اليونانية aethiops أي "الوجه المحروق"، التي كانت تشير إلى أفريقيا السوداء الواقعة جنوب مصر. تقع أثيوبيا في شرق القارة الأفريقية ويبلغ عدد سكانها / ٥٣,٧ / مليون نسمة، ولغتها الرسمية الأمهارية، ويدين ٧٥% من سكانها بالإسلام .

(3) تقع هرر على خط عرض ٩ درجة، وخط طول ٤٢ درجة، كانت من نصيب أثيوبيا في العام ١٨٨٧، كانت مركزاً للتجارة. بنيت زمن الأمير نور بن مجاهد عام ١٥٥٠، وسميت بالمدينة المحروسة، وكان لها دور بارز في نشر الإسلام وتعليمه عبر البحار. حول جذور الإسلام التاريخية في الحبشة انظر : د. عبد العزيز عبد الغني إبراهيم، أهل بلال؛ جذور الإسلام التاريخية في الحبشة، (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ط١، ١٩٩٤) .

(4) الشيخ عبد الله الهرري. إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢)، ص ١١ .

(5) "الأصولية في العالم العربي"، السفير، ملف المعلومات، العدد الثالث، أيار ١٩٩٣، ص ١٠٩ . و"الأحباش" يغالون في علم الشيخ الحبشي ومكانته، فقد ادعوا أنه أصبح مفتياً لهرر في الثلاثين من عمره (الأصولية في العالم العربي ص ١٠٦) رغم وجود مشائخة الذين علموه العلوم الشرعية. ووضعوا له ترجمة في "صريح البيان" ١٩٩٠ سرعان ما حذفوا منها دعوى أمر الفتوى ببلاد الصومال وشهادات العلماء في حقه والثناء عليه. وذلك في كتابه "المقالات السنية" ١٩٩٤ .

(6) الامبراطور هيلاسيلاسي، ولد في ٢٣ يوليو ١٨٩٢ في مقاطعة هرر، أمضى ٧ سنوات في أوروبا وتعلم الفرنسية، عاد إلى أثيوبيا ليرتقي العرش في ٢ نوفمبر سنة ١٩٣٠، راجع: عبد الحميد عبد النبي، القادة الأفريقيون، ص١٥٠ ، ١٥٢ (لا . م، لا . ن، لا . ت) .

(7) يقول أتباع الشيخ أنه أُخرج من الحبشة إخراجاً، ولكن المرجح عندنا بعد التحقيق أنه خرج بإرادته، وهو لم يخرج ليقاوم هيلاسيلاسي بل و لم يدع إلى مقاومته، و لم يؤكد أتباعه أنه شكل حركة لمقاومته أو دعا لإسقاط ملكه، بل تعرض إلى ما تعرض إليه بعد "فتنة كُلَب" التي طالت كافة العلماء من الأشاعرة والسلفيين من قبل هيلاسيلاسي. والرواية في معظمها يشوبها التهويل من قبل "الأحباش" لأن الشيخ لم يكن قد بلغ العشرين عاماً زمن "فتنة كُلَب".

(8) الهرري، إظهار العقيدة السنية، مصدر سابق، ص ١٣ .

(9) لقاء أجريته في دمشق مع الشيخ علي قرة أوغلو وهو طالب تركي لازم الشيخ الحبشي غرفته زمن إقامته في دمشق .

(10) مقابلة أجريتها مع الأستاذ طه ناجي مدير فرع "جمعية المشاريع" في شمال لبنان بتاريخ ١٩٩٥/٣/٢٨، يوم الثلاثاء في مقر

الجمعية في برج أبي حيدر. ولقاء مع الشيخ عبد القادر الفاكهاني. وانظر: المجلة، العـــدد ٦٧٩، ١٠-١٩٩٣/١٢/١٦، ص ٢٢.

(١١) مقابلات أجريتها مع بعض مَن عرفه وعاش معه آنذاك ومنهم الشيخ عبد الرزاق الحلبي إمام المسجد الأموي والشيخ علي قـــرة أوغلو وآخرين.

(١٢) وجد الشيخ الحبشي معارضة من بعض مشايخ بيروت بعد أن شاعت أفكاره في العقيدة والفقه وقبل "سيطرة" "الأحباش" علـــى "جمعية المشاريع". فقد كتب الشيخ عثمان الصافي في العام ١٩٧٧ كتاباً أسماه "مذكرة في أصول الدين. الـــرد علـــى الشـــيخ الحبشي. الأضواء الساطعة على ما في كتاب (الدليل القويم على الصراط المستقيم) من أفكار زائفة وعقائد زائغة".

(١٣) زياد فايد، "الأحباش ... ليسوا مذهباً جديداً"، الحياة، العدد ١١١٨٧، الخميس ٣٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣، ص٣.

(١٤) السفير، ملف المعلومات، مصدر سابق، ص ١٠٩ .

(١٥) الهرري، إظهار العقيدة السنية، مصدر سابق، ص ١٥ .

(١٦) السفير، ملف المعلومات، مصدر سابق، ص ١٠٩ .

(١٧) مقابلة طه ناجي، مصدر سابق .

(١٨) المصدر نفسه .

(١٩) لقاء أجريته مع الشيخ نزار الحلبي رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، بتاريخ ١٩٩٥/٣/٣٠، يوم الخميس في مقر الجمعيـــة في برج أبي حيدر ببيروت .

(٢٠) وليد عبد الباسط، الأحباش تاريخاً ومنهجاً، النهار ١٩٩٢/١٢/٩، ص ١١ .

(٢١) المصدر نفسه، وتوصياته هي "عدم الانجراف في تيار الدم" كما يقول أنصاره. ومن بواعث ذلك التشكيك في إســـلامية هـــذه المجموعات المسلحة وسلامة عقيدتها .

(٢٢) المصدر نفسه .

(٢٣) رداً على ما نشرته مجلة "روز اليوسف المصرية"، الأحباش تاريخاً ومنهجاً، منار الهدى، العدد ٢٣، ١٩٩٣/٣/٢، ص ٤٣ .

(٢٤) لقاء علي قرة أوغلو، مصدر سابق .

(٢٥) تشير بعض الأوساط أن بعض "الأحباش" اخترقوا التنظيمات المسلحة عن قصد خلال الحرب الأهلية، واستخدموها لأهدافـــهم الخاصة وللاستقواء بها على الآخرين. ومن هذه التنظيمات: حزب البعث، أنصار الثورة، المرابطون، الكفاح المسلح الفلســـطيني، جيش التحرير الفلسطيني، وتنظيمات مختلفة، وأنهم كلما تغيرت الظروف السياسية تجاه أحد هذه التنظيمات انســـحبوا منـــه، وتنكروا له، وتبرؤوا منه. من وثيقة أعدتها جهات إسلامية بناء على طلب محامي الدفاع في مقتل الشيخ نزار الحلبـــي. تـــاريخ الوثيقة ١٩٩٦/٢، وتتألف من ٢٢ صفحة .

(٢٦) وليد عبد الباسط، النهار، مصدر سابق، ص ١١ .

(٢٧) المصدر نفسه .

(٢٨) الشيخ الحبشي وفي معرض رده على دعوة الشيخ خالد كنعان (إمام بلدة المرج في البقاع وكان مسؤولاً رئيسياً لدى الجمعيـــة في البقاع قبل الشيخ أسامة السيد منذ ١٥ عاماً إلا أنه اختلف معهم وتركهم) حول تحريم الشيخ الحبشي "للعمليات الاستشـــهادية – الانتحارية – ضد إسرائيل" وذلك في كتابه "صريح البيان في الرد على من خالف القرآن". (بيروت: دار المشاريع للطباعـــة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٥)، ص١٦٩، لم يأت على ذكر الصهاينة أو وجوب قتالهم ســـوى أنـــه قـــال "إن العمليـــات الانتحارية جائزة للضرورة. محرّمة إذا لم تكن ضرورة لذلك".

(٢٩) في مقابلة طه ناجي أكد أن الجمعية مع المقاومة كخط عام وأنهم يدعمون المقاومة. دون أن يجيب عن ماهيـــة هـــذا الدعـــم أو

تفاصيله. معتبراً من ناحية أخرى أن الوقوف ضد أعوان الصهاينة كابن باز، وجمع قلوب الناشئة على حب الله وحب الرسول وبغض اليهود من وجوه التصدي للصهاينة .

(٣٠) مقابلة طه ناجي، مصدر سابق .

(٣١) وليد عبد الباسط، النهار، مصدر سابق، ص١١، يقول الشيخ حسام قراقيرة : دافعنا عن بيروت خلال الاجتياح الاسرائيلي عام ١٩٨٢ "دون سقوط قتلى" (السفير ١٩/١٠/١٩٩٢) .

(٣٢) المصدر نفسه .

(٣٣) المصدر نفسه .

(٣٤) لقاء أجريته مع الشيخ عبد الحفيظ قاسم، وللإطلاع على مواقف الشيخ قاسم راجع: الحركات الإسلامية في لبنان، ملف الشراع، (لا . ت)، ص٣٣٨ - ٣٤٣ .

(٣٥) لقاء أجريته مع مدير المكتب الإعلامي في "جمعية المشاريع" الشيخ عبد القادر الفاكهاني .

(٣٦) مقابلة طه ناجي، مصدر سابق .

(٣٧) تعريف الجمعية وبيان أعمالها، (بيروت: جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، عالم الكتب للطباعة ١٩٨٣)، ص ١٧ .

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٧ ، والبعض يذكر أن "الأحباش" قاموا "بالسيطرة" على الجمعية. انظر زياد فايد، الأحباش ... ليسوا مذهباً جديداً، الحياة، العدد ١١١٨٧، الخميس ٣٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣، ص٣، إلا أن "الأحباش" ينفون ذلك مؤكدين أنه "تم التنازل عن الجمعية من قبل رئيسها الشيخ أحمد العجوز بكل طواعية". انظر منار الهدى، العدد ٢٣، ص٤٥ .

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩ .

(٤٠) راجع: نشرة التعريف بالجمعية الصادرة عن الجمعية في العام ١٩٩٠ .

(٤١) المصدر نفسه .

(٤٢) تعريف الجمعية وبيان أعمالها، مصدر سابق، ص ١٧ .

(٤٣) مقابلة مع الشيخ نزار الحلبي، المجلة، العدد ٦٧٩، ١٠-١٦/١٢/١٩٩٣، ص ٢٢ .

(*) أسماء الهيئة الإدارية مأخوذة من الإفادة المقدمة لوزارة الداخلية اللبنانية من قبل الجمعية. رقم ٩٦/٤/٣٢٩ بتاريخ ١٣ كانون الثاني ١٩٩٦. وقد نصت الإفادة على أن الهيئة الإدارية منتخبة.

(٤٤) مقابلة طه ناجي، مصدر سابق، وانظر: وليد عبد الباسط، النهار، مصدر سابق، ص ١١ .

(٤٥) مقابلة مع سعد الدين خالد (ابن المفتي حسن خالد)، المسلمون، العدد ٤٠٧، ٢٠ نوفمبر ١٩٩٢، ص٣، ولقاءان أجريتهما مع نائبي "الجماعة الإسلامية" زهير العبيدي وفتحي يكن .

(٤٦) ومثالهم كما أوردته مجلة الشراع، (٢٥ تموز ١٩٩٤، ص١١)، رجل الأعمال اللبناني هاني سلام .

(٤٧) مقابلة نزار الحلبي، المجلة، مصدر سابق . وانظر: طه ناجي، جبال الرجال هم أهل مواقف .. وكلمة الحق هي الموقف، منار الهدى، العدد ١٥، كانون الثاني ١٩٩٤، ص٤ ، ٥ .

(٤٨) مقابلة طه ناجي، مصدر سابق .

(٤٩) السفير، ملف المعلومات، مصدر سابق . وانظر: لقاء نائب الجمعية الدكتور عدنان طرابلسي، المسيرة، ٧/١٢/١٩٩٢، ص١٤ .

(٥٠) زياد فايد، الحياة، مصدر سابق، ص٣ . ولكن نصف هذه الأصوات على الأقل جاءت من حلفائه في اللائحة. وهم حسين يتيم مرشح حركة أمل الشيعية، ووهاج الشيخ موسى مرشحاً سنياً، ورجا وهاب مرشحاً درزياً .

(٥١) للاطلاع على تفاصيل الصراع على المساجد وأحداثه انظر: الشراع، صراع على مساجد، بيروت، العدد ٢٥٧٤، ٢/١٩٩٣، ص١٦ - ١٩ .

(٥٢) (أسس الشيخ هشام شريدي (أبو عبد الله) "عصبة الأنصار الإسلامية" عام ١٩٨٥، وتحالف في أواخر الثمانينات مع الفصائل الفلسطينية المعارضة لسياسة ياسر عرفات وأنشأوا معسكرات تدريب لأنصارهم في شرق صيدا. وبعد مقتل شريدي في ١٩٩١/١٢/١٥ تسلّم "أبو محجن" قيادة العصبة وهو "الأمير والمرشد والمثقف والموجه، وفي يده زمام الأمور". غير أنه اليوم متوار عن الأنظار منذ صدور حكم الإعدام عليه غيابياً ... وترى "العصبة" أنها على خلاف مع "كل من خرج عن نطاق أهل السنة والجماعة". وتتخذ موقفاً عدائياً من الأنظمة السياسية المعاصرة لأنها "لا تحكم بما أنزل الله وتتبع القوانين الوضعية كالديمقراطية البرلمانية والاشتراكية ... وتستهزىء بالشريعة وتناقضها". لذلك تعتبر "الأحباش" من ألد أعدائها كونها "توالي الحكومات الباغية من جهة وتعادي الشعب وكل من يمشي على أساس القرآن وسنّة الرسول محمد). انظر: الوسط، العدد ٢٧٣، ١٩٩٧/٤/٢١، ص١٢ .

(٥٣) حول تفاصيل حادثة القتل وردود الفعل راجع صحف: السفير، النهار، الحياة، يومي ١ ، ١٩٩٥/٩/٢ .

(٥٤) منار الهدى، العدد ٣٦، تشرين الأول ١٩٩٥، ص ٩ .

(٥٥) المصدر السابق، ص ١١ .

(٥٦) المصدر السابق، ص ٩ .

(٥٧) السفير، ١٩٩٧/٣/٢٥ .

(٥٨) راجع نص خطبة الشيخ سعيد شعبان في صحيفة الديار، الثلاثاء ١ نيسان ١٩٩٧، ص٤ .

(٥٩) للشيخ الحبشي عشرون كتاباً، ألف أكثر من نصفها في العقيدة، منها: قصيدة في الاعتقاد تقع في ستين بيتاً، الصراط المستقيم، الدليل القويم على الصراط المستقيم، مختصر عبدالله الهرري الكافل بعلم الدين الضروري (ونصف مباحثه في العقيدة)، بغية الطالب لمعرفة العلم الديني الواجب (ونصف مباحثه في العقيدة)، إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، شرح الصراط المستقيم، المطالب الوفية شرح العقيدة النسفية، المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية، صريح البيان في الرد على من خالف القرآن (ونصف مباحثه في العقيدة)، شرح الصفات الثلاث عشرة الواجبة لله، العقيدة المنجية .

(٦٠) حول مقالة "الله موجود بلا مكان" وتفسيرها عند "الأحباش"، راجع: منار الهدى، العدد ١٥، ص٣٠ . منار الهدى، العدد ٧، ص٣٧ . منار الهدى، العدد ١٤، ص٢٢ .

(٦١) الشيخ عبد الله الهرري، الصراط المستقيم (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط٩، ١٩٩٣)، ص٣ . وانظر أيضاً: الشيخ عبدالله الهرري، صريح البيان في الرد على من خالف القرآن، (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص٢٧ .

(٦٢) منار الهدى، العدد ٢، ص٣٢ .

(٦٣) المصدر نفسه .

(٦٤) منار الهدى، العدد ٨، ص٤٧ .

(٦٥) المصدر نفسه .

(٦٦) مقابلة مع عبد الرحمن دمشقية، المسلمون، العدد ٤١٠، ١٩٩٢/١٢/١١، ص١١ .

(٦٧) عبد الله الشامي، الرد على عبد الله الحبشي، د . م، دار الاطلاع، لا . ت)، ص٤٠ .

(٦٨) من أوراق وزعت من قبل إسلاميين مخالفين "للأحباش" في بيروت وصيدا .

(٦٩) من نص فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز، رقم ١/٢٣٩٢، بتاريخ ١٤٠٦/١٠/٣٠هـ .

(٧٠) الشيخ عبد الله الهرري، الدليل القويم على الصراط المستقيم، (بيروت: لا.ن، ط٢، ١٣٩٧هـ)، ص١٠ . وانظر: منار الهدى، العدد ٧، ص٢٩، ٤٥ .

(٧١) الشامي، الرد ....، مصدر سابق، ص٦ .

(٧٢) المصدر نفسه، ص٤٨ .

(٧٣) المصدر نفسه، ص١٧٥-١٨٢ .

(٧٤) عبد الرحمن دمشقية، شبهات أهل الفتنة وأجوبة أهل السنة: دراسة علمية واسعة في نقد أوهام الحبشي والتحذير من انحرافات الفرقة الحبشية، موسوعة أهل السنة (١)،(لبنان: دار الجاري، لا.ت)، ص٣. وانظر: عبد الرحمن دمشقية، الحبشي شذوذه - أخطاؤه، عرض سريع لمبادىء الحبشي والتحذير من خطر فرقة الأحباش على أهل السنة والجماعة (لا.م، لا.ن، لا.ت)، ص٥

(٧٥) الشامي، الرد ....، مصدر سابق، ص١٨٧ .

(٧٦) راجع في بيان مذهب "الأحباش" في الصفات: الهرري، الدليل القويم ....، مصدر سابق، ص٣٣ . والهرري، إظهار العقيدة ....، مصدر سابق، ص٩٨ ، ١٣٨-١٣٩، ١٤٧ . والهرري، الصراط المستقيم ....، مصدر سابق، ص٤. وراجع مقالة مخالفيهم في كتاب الشامي، الرد ....، مصدر سابق. وكتاب دمشقية، شبهات ....، مصدر سابق.

(٧٧) دمشقية، الحبشي شذوذه ....، مصدر سابق، ص١١ .

(٧٨) المصدر نفسه .

(٧٩) من رد الشيخ الحبشي على ما جاء في منشور بعنوان: "مخاطر اللسان في ردة الإنسان". وانظر الرد على الشيخ الحبشي في المنشور بعنوان: "قول الشيخ عبد الله الحبشي أن الله يعين الكافرين على كفرهم ويليه الرد على ذلك" (لا.م، لا.ن، لا.ت) .

(٨٠) مقابلة مع نزار الحلبي، المجلة، مصدر سابق .

(٨١) مقابلة مع عدنان طرابلسي، المسيرة، ١٩٩٢/١٢/١٧ .

(٨٢) السفير، ملف المعلومات، مصدر سابق، وانظر بيان الأحباش، بتاريخ ١٩٩٣/١٢/١٦ .

(٨٣) الشيخ عبد الله الهرري، صريح البيان في الرد على من خالف القرآن، (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٥)، ص٦٠ .

(٨٤) دمشقية، الحبشي شذوذه ....، مصدر سابق، ص٦٩ . وانظر بيان الشيخ خالد كنعان، وصحيفة المسلمون، العدد ٤١٠، ١٩٩٢/١٢/١١، ص١١. وأصدر فرع "جمعية المشاريع" في فيلادلفيا بالولايات المتحدة كتاباً أسموه "تثبيت أهل الحق في أن القبلة إلى الجنوب الشرقي في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا" يدافعون فيه عن رأيهم وبيان فساد صلاة الكثير من المسلمين هناك .

(٨٥) دمشقية، الحبشي شذوذه ....، مصدر سابق، ص٦٤ . وانظر بيان الشيخ خالد كنعان .

(٨٦) المسلمون، العدد ٤١٠، ١٩٩٢/١٢/١١، ص١١ . ويقول الشيخ الحبشي: "ما ورد من الحديث مما ظاهره تكفير تارك الصلاة فهو مؤول وذلك كحديث: (بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة). ليس مراد النبي أن الإنسان بمجرد ترك الصلاة يصبح كافراً"، وإنما المراد أنه يشبه الكافر. انظر: الشيخ عبد الله الهرري، بغية الطالب لمعرفة العلم الديني الواجب، (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩١)، ص٧٧ .

(٨٧) دمشقية، الحبشي شذوذه ....، مصدر سابق، ص١٤، ١٦ . وانظر المسلمون، العدد ٤١٠، ص١١ . وما نقله دمشقية غير دقيق لأن الحبشي نقل هذا القول عن المالكية والسنة عندهم إزالة النجاسة في هذه الحالة . انظر: الهرري، بغية الطالب ....، مصدر سابق، ص١٣١ ، ١٣٢ .

(٨٨) الهرري، صريح البيان ....، مصدر سابق، ص٢٥٣-٢٥٥ .

(٨٩) الهرري، بغية الطالب ....، مصدر سابق، ص٢٤٣ .

(٩٠) المصدر نفسه، هامش رقم ٢، ص٢٤٣ .

(٩١) الهرري، صريح البيان ...، مصدر سابق، ص٢٥٩-٢٦٢ .

(٩٢) بيان خالد كنعان ص١ . وانظر: دمشقية، الحبشي ...، مصدر سابق، ص٢١ .

(٩٣) الشيخ عبد العزيز الصادق الهاشمي، إطلاق الأعنة في الكشف عن مخالفات الحبشي للكتاب والسنة، أباطيل تكشفها حقائق (١٤)، (الرياض: دار نصرة السنة الشريفة، لا ت)، ص٣٧ . وانظر المسلمون، العدد ٤١٠، ١٩٩٢/١٢/١١، ص١١ . وانظر في ذلك رأي الحبشي مفصلاً في كتابه صريح البيان ...، مصدر سابق، ص ٢٦٣-٢٦٦ .

(٩٤) دمشقية، الحبشي شذوذه ...، ص١٧ . وانظر: الهرري، صريح البيان ...، مصدر سابق، ص٢٦٦ .

(٩٥) المسلمون، العدد ٤١٠، ص١١، ١٩٩٢/١٢/١١ . وانظر: بيان خالد كنعان، ص١ .

(٩٦) مقابلة مع نزار الحلبي، المسلمون، العدد ٤٠٧، ٢٠ نوفمبر ١٩٩٢، ص٣ .

(٩٧) مقابلة مع نزار الحلبي، المجلة، مصدر سابق. وللوقوف على أدلة جواز الاختلاط عند الشيخ الحبشي انظر: صريح البيان ...، مصدر سابق، ص٣٢٩ .

(٩٨) مذهب الشيخ الحبشي هو عدم حرمة خروج المرأة متزينة متعطرة مع ستر العورة مع بقاء الكراهة. انظر: الهرري، صريح البيان ...، مصدر سابق، ص٣٣٧-٣٥١ .

(٩٩) مقابلة مع نزار الحلبي، المجلة، مصدر سابق . والشيخ الحبشي يرى أن مطلق التشبه حرام إلا في بعض أنواع الأحذية والألبسة المشتركة بين الرجال والنساء . انظر: صريح البيان ...، مصدر سابق، ص٢٩٠ .

(١٠٠) مقابلة مع نزار الحلبي، المجلة، مصدر سابق . والشيخ الحبشي عقد فصلاً في كتابه صريح البيان بعنوان "بيان أن صوت المرأة ليس بعورة على القول الصحيح"، ص٣٥٢ .

(١٠١) الهرري، صريح البيان ...، مصدر سابق، ص٣٢٨ .

(١٠٢) "السيد الإمام أحمد بن علي الرفاعي سيد أهل الصوفية الحقة"، منار الهدى، العدد ٥، ص٥٦ .

(١٠٣) منار الهدى، العدد ٧، ص٦٦ .

(١٠٤) من الكتب التي تنشرها الجمعية في الدفاع عن التصوف: الروائح الزكية في مولد خير البريّة، المراقب اليفاعية في المناقب الرفاعية، مجمع العيلمين في مناقب أبي العلمين، صريح البيان في الرد على من خالف القرآن . هذا إضافة إلى المقالات والدراسات الشهرية التي تنشرها مجلة منار الهدى التابعة للجمعية .

(١٠٥) يرجع في بيان موقف "الأحباش" من كافة القضايا المذكورة لكتاب الشيخ الحبشي صريح البيان ...، مصدر سابق . ومنار الهدى العدد ١٣، ص٣٤، العدد ١٥، والعدد ٤٦، والعدد ١٦، ص٢٠، والعدد ٢٠، ص٢٨-٢٦ . وانظر: السفير، ١٩٩٥/٩/٢١ .

(١٠٦) المسلمون، العدد ٤١٠، ١٩٩٢/١٢/١١، ص١١ .

(١٠٧) عبد الله الشامي، بين أهل السنة وأهل الفتنة (لا ن، لا م، لا ت)، ص١٣١-١٣٥ .

(١٠٨) نشرت صور بعض هذه الحجب والطلاسم المستخدمة من قبل "الأحباش" ضمن أوراق وزعت في بيروت وصيدا وطرابلس .

(١٠٩) السفير، ١٠/٨ .

(١١٠) منار الهدى، العدد ٧، ص٣٦ .

(١١١) مقابلة مع نزار الحلبي، المجلة، مصدر سابق .

(١١٢) منار الهدى، العدد ٧، ص٤٤-٤٥ .

(١١٣) بيان لـ"الأحباش" رداً على ما أوردته صحيفة السبيل، نشر البيان بتاريخ ١٩٩٣/١٢/١٦ .

(١١٤) الوثيقة المعدة لمحامي الدفاع، مصدر سابق .

(١١٥) طه ناجي، حبال الرجال ....، منار الهدى، العدد ١٥، كانون الثاني ١٩٩٤، ص٥ .

(١١٦) الهرري، الصراط ....، مصدر سابق، ص١٦ .

(١١٧) المصدر نفسه، ص١٩ .

(١١٨) الهرري، مختصر عبد الله الهرري: الكافل بعلم الدين الضروري، (بيروت: جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، ط٣، ١٤٠٦هـ)، ص١٠-١١ . وانظر: الهرري، بغية الطالب ....، ص٦٥ .

(١١٩) في تكفيرهم لسيد قطب و"حركة الإخوان المسلمين" و"الجماعة الإسلامية" في لبنان يرجع لكتاب أصدرته "جمعية المشاريع" بعنوان: "النهج السوي في الرد على سيد قطب وفيصل مولوي"، (لا.ت)، وقول الشيخ نزار الحلبي في لقاء "المسلمون"، العدد ٤٠٧، ص٣ . "إننا نكفر من يقول بكلام سيد قطب عن البشرية التي ارتدت عن طريق الإيمان". وانظر مقالة طرابلسي "الأحباش والتطرف الأصولي"، في ملف المعلومات، السفير، مصدر سابق . وبيان الجمعية الذي أصدرته "حقائق ... فتنبهوا واحذروا حرب الإخوان" (لا.ت) . ومنار الهدى، العدد الثاني، ص١٦-١٧، ٢٧، والعدد ٧، ص٣٠-٣١ . وحديث الشيخ الحبشي عن سيد قطب. ومنار الهدى، العدد الثاني، ص١٦-١٧، والعدد ٢١، ص٤٥، والعدد ٧، ص ٣٠-٣١ . وحول سيد سابق انظر: منار الهدى، العدد ٢، وذلك في معرض ردهم على فتحي يكن. وحول ابن تيمية والوهابية فانظر كتاب الشيخ الحبشي "المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد ابن تيمية (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٤). وانظر منار الهدى، العدد ٣، ص٤١. والعدد الثاني، ص٤٤، ومقالة عبد القادر الفاكهاني "ابن تيمية ليس شيخاً للإسلام رغم أنف الجاهلين" في منار الهدى . وحديث الشيخ الحبشي عن الوهابية، العدد ٧، ص٣٦-٣٧ . وحديث الشيخ نزار الحلبي في العدد نفسه، ص٤٥، ومنار الهدى، العدد ١٢، ص٤٥ . وحول تكفيرهم لـ"حزب التحرير الإسلامي" واستحلال دمهم انظر: الشيخ عبد الله هرري، الغارة الإيمانية في الرد على مفاسد التحريرية (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢)، ص١٠ ، ٢٥ .

(١٢٠) بيان خالد كنعان ص٢، ومقالته في الذهبي سمعناها بصوته في محاضرة له مسجلة على شريط كاسيت وممن نسب له تكفيره للعلماء واتهامهم بالجهل . دمشقية، الحبشي شذوذه ....، مصدر سابق، ص٦١-٦٢. وانظر: إطلاق الأعنة ..، مصدر سابق، ص٦-٨ . والمسلمون، العدد ٤٠٧ .

(١٢١) هذا ما عبر عنه "الأحباش" في لقاءاتي معهم .

(١٢٢) بيان توضيحي أصدره "الأحباش" رداً على ما جاء في جريدة السبيل الصادرة بتاريخ ٣٠ تشرين الثاني ١٩٩٣، حول "الأحباش" والجمعية .

(١٢٣) الوثيقة المعدة لمحامي الدفاع، مصدر سابق، ص١٧، وشهادات أجريت مع بعض من ذكر .

(١٢٤) جمعية المشاريع، حقائق خطيرة حول قضية بليق - بليق العالقة بين المحاكم ودار الإفتاء . يليه بيان الأدلة الشرعية على كفر منكر نبوة سيدنا آدم وارتداده عن الإسلام بالإجماع والحديث الثابت، (بيروت: قسم الأبحاث والدراسات الإسلامية في جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، لا.ت)، ص٢ .

(١٢٥) وصف المفتي تصرفات "الأحباش" من حيث فرض منطقهم بالقوة على الآخرين بالإرهاب، الشراع، ١٩٩٣/٥/٢٤، ص ٩ .

(١٢٦) الوثيقة المعدة لمحامي الدفاع، مصدر سابق .

(١٢٧) ذكرت مجلة "بوسطن غلوب" الأمريكية أن لبنانيين اثنين ينتميان إلى جمعية إسلامية في ولاية ماساتشوستس تعرضا لاعتداء مسلح نفذه عشرة أعضاء في "جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية" (الأحباش) جاؤوا من مناطق أمريكية أخرى، وجلهم من أصل لبناني، الوسط، العدد ٢٧٣، ١٩٩٧/٤/٢١ .

(١٢٨) في لقاء مع بعض طلبة يدرسون في أوكرانيا .

(١٢٩) مثال ما حصل في العام ١٩٩١ من مشادات عنيفة بالأيدي والهراوات في منطقة ضاحية الحسين، انتهت بالصلح الصوري في محكمة جنايات عمان بين "الأحباش" و"السلفيين" وحوادث أخرى عديدة . انظر:"صراع مع السلفيين على أرضية سياسية"، الحدث، العدد ٤، الأربعاء ٢٦ تموز ١٩٩٥ .

(١٣٠) من هذه العناوين العامة التي رفعت أثناء الحملة الانتخابية: لبنان عربي، الجنوب جزء من الوطن، صيغة التعايش العادلة هدف وحاجة، التطرف والغلو الديني آفة مدمرة، التربية السليمة والاقتصاد القوي دعامتان أساسيّتان لبناء لبنان .

(١٣١) لقاء مع عدنان طرابلسي، الشاهد، العدد ١١٦، نيسان/ أبريل ١٩٩٥، ص٣٣ .

(١٣٢) لقاء الشيخ نزار الحلبي، مصدر سابق، وضمّنّ خمسين سؤالاً وجهت إلى "جمعية المشاريع" لم يتم الإجابة على معظم الأسئلة التي تتعلق بالمسائل السياسية، وعند سؤال طه ناجي في المقابلة التي أجريتها معه (١٩٩٥/٣/٣٠) حول مشروعه لإقامة الدولة الإسلامية أجاب "تعليم الكبير والصغير ... ومواجهة حركات التطرف".

(١٣٣) راجع : المدرج تحت عنوان "أشاعرة العقيدة" في البحث .

(١٣٤) لقاء الشيخ نزار الحلبي، مصدر سابق .

(١٣٥) بلال خبيز، "الحركات الأصولية في لبنان، بدايات تشكل الإسلام السياسي"، ملحق صحيفة النهار، السبت ١٢ كانون الأول ١٩٩٢، ص٩ . ويقول الشيخ الحلبي: "إذا كانت السياسة تعني اغتصاب السلطة بغير حق والاستعلاء على رقاب الناس والغش والرشوة والانقلابات الفاشلة والصراعات الفاسدة فنحن براء من هذه السياسة" .

(١٣٦) مقابلة مع نزار الحلبي، المجلة، مصدر سابق .

(١٣٧) الإجابة على السؤال ١٢، ١٣ من الخمسين سؤالاً الموجهة للجمعية .

(١٣٨) مقابلة طه ناجي، مصدر سابق .

(١٣٩) لقاء أجريته مع عدنان طرابلسي .

(١٤٠) مقابلة مع نزار الحلبي، المجلة، مصدر سابق . والشيخ حسام قراقيرة يقول: "تمثيلنا (النيابي) لكل لبناني شريف يكون برفع الظلم عن المظلوم، والعنف عن المغبون، وتثبيت الحق لصاحبه وبناء المؤسسات الاجتماعية والصحية والتربوية التي تعلم وتخدم"، بلال خبيز، مصدر سابق، ص ٩ .

(١٤١) مقابلة مع عدنان طرابلسي، الشاهد، مصدر سابق .

(١٤٢) مقابلة مع عدنان طرابلسي، البعث، ١٩٩٤/٩/٥ .

(١٤٣) السفير، ١٩٩٢/١٠/١٩ .

(١٤٤) مقابلة طه ناجي، مصدر سابق .

(١٤٥) المصدر نفسه .

(١٤٦) لقاء نزار الحلبي، مصدر سابق .

(١٤٧) المصدر نفسه .

(١٤٨) لقاء مع الشيخ أسامة السيد، الوطن العربي، العدد ٨٢٧، الجمعة ١٩٩٣/١/٨ .

(١٤٩) المصدر نفسه .

(١٥٠) "الصلح في برج أبي حيدر"، النهار، ٢٣ أيار ١٩٩٢ .

(١٥١) المصدر نفسه .

(١٥٢) لقاء مع أسامة السيد، الوطن العربي، مصدر سابق . والموقف من حكومة الحريري تغير وتبدل، ولكنه لم يصل إلى حد المعارضة

وبقي في حدود "التحفظ". وإن تمت معارضة فهي بمصطلح طرابلسي "المعارضة الفردية"، أي لا تتقاطع مع قوى معارضة أخرى . انظر: الديار، الملحق، الثلاثاء ٤ تشرين الأول ١٩٩٤ .

(١٥٣) رئيس الدولة، ورئيس مجلس الوزراء، ورئيس مجلس النواب .

(١٥٤) السفير ١٨/١٠/١٩٩٢، وانظر: الشرق ٢٣/١٢/١٩٩٢، النهار ٥/٨/١٩٩٢، وأعداد مجلة منار الهدى التي تغطي كافة الاحتفالات .

(١٥٥) راجع مجلات منار الهدى التي تغطي كافة هذه الزيارات والاحتفالات .

(١٥٦) لقاء مع طرابلسي، الشاهد، مصدر سابق .

(١٥٧) "الطابور الخامس"، الأمان، العدد ١٩٠، ١٩/١/١٩٩٦.

(١٥٨) أسرار اتهام الجماعة الإسلامية في لبنان بتفجير المنصة الرئاسية، المجتمع، العدد ١٠٢٩ .

(١٥٩) لقاء مع أسامة السيد، الوطن العربي، مصدر سابق . وانظر كافة خطب طرابلسي والحلبي وقراقيرة في كافة المناسبات، إذ لا يخلو خطاب أو كلمة من التأكيد على الاعتدال والوطنية والتعايش .

(١٦٠) طه ناجي، منار الهدى، العدد ٢ .

(١٦١) لقاء مع طرابلسي، السفير، ٥/٩/١٩٩٢ .

(١٦٢) السفير ١٩/١٠/١٩٩٢ .

(١٦٣) الديار، الملحق، الثلاثاء ٤ تشرين الأول ١٩٩٤ .

(١٦٤) مقابلة مع طرابلسي، الشاهد، مصدر سابق . وكانوا قد أيدوا مفاوضات واشنطن. انظر: الأفكار، العدد ٥٣١، السنة العاشرة، ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢، ص٢٠ . والشيخ أسامة السيد يجيز الصلح مع إسرائيل شرعياً فيقول: "النبي أبرم صلحاً مع كفار قريش عُرِفَ بصلح الحديبية، أبرمه بشروطه، وكان الصلح يومها في مصلحة الأمة". انظر: "مجدداً ... عيب يا أتباع سيد قطب" السفير، ١٣/١٢/١٩٩٤ .

(١٦٥) لقاء مع حسام قراقيرة، السفير ١٩/١٠/١٩٩٢ .

(١٦٦) مقابلة مع طرابلسي، الشاهد، مصدر سابق . وانظر: لقاء الفاكهاني، الحياة، العدد ١١١٨٧، ص٣ .

(١٦٧) الديار، الملحق، الثلاثاء ٤ تشرين الأول ١٩٩٤ .

(١٦٨) لقاء مع حسام قراقيرة، السفير ١٩/١٠/١٩٩٢ .

(١٦٩) مقابلة طه ناجي، مصدر سابق .

(١٧٠) حديث طرابلسي في احتفال "الأحباش" بذكرى المولد النبوي في بيروت، السفير، ١٢/٩/١٩٩٢ .

(١٧١) من كلمة الشيخ الحلبي في حفل لتكريم الجيش اللبناني، النهار، ٥/٨/١٩٩٢ .

(١٧٢) نائب، ووزير عدل سابق، وحقوقي .

(١٧٣) إحدى الإجابات التي قدمت من الجمعية رداً على خمسين سؤالاً أرسلتها عبر الفاكهاني .

(١٧٤) لقاء مع طرابلسي، المسيرة، مصدر سابق، ص١٢. وتكررت نفس الإجابة في إجابات الجمعية، مصدر سابق .

(١٧٥) لقاء مع الشيخ نزار الحلبي، المجلة، العدد ٢٦٧٩، ص٢٢ . وقد أكد لنا ذلك بعض الشيعة ممن التقوا بـ"الأحباش"، كما تضم "جمعية المشاريع" عدداً من الشيعة .

(١٧٦) إحدى الإجابات التي قدمت من الجمعية رداً على خمسين سؤالاً أرسلتها عبر الفاكهاني .

(١٧٧) لقاء مع المفتي محمد رشيد قباني، المسلمون .

(١٧٨) "الأصولية في العالم العربي"، السفير، ملف المعلومات، مصدر سابق .

(١٧٩) وليد عبد الباسط، النهار، مصدر سابق .

(١٨٠) زياد فايد، الحياة، مصدر سابق .

(١٨١) نشرة التعريف الصادرة عن الجمعية، ص ٧ .

(١٨٢) لقاء مع فتحي يكن، المسلمون، العدد ٤٠٧، ٢٠ نوفمبر ١٩٩٢ .

(١٨٣) منار الهدى، العدد ٢٣، ص ٢٤ .

(١٨٤) نزار الحلبي، "ثمرة التفقه في الدين"، منار الهدى، العدد ٢٨، أيار-حزيران ١٩٩٣، ص٥ .

(١٨٥) كلمة لعدنان طرابلسي في مسجد الإمام علي، منار الهدى، العدد ٢، ص ٣٩ .

(١٨٦) زياد فايد، مصدر سابق، ص ٣ . وانظر السفير، ١٩٩٣/١١/١٠، الديار ١٩٩٣/١١/١٦، النهار ١٩٩٣/١١/١٠، منار الهدى، العدد ١٨، ص ٢٣ . وحديث "الأحباش" عن نفوذ للجماعة داخل "دار الفتوى" غير دقيق. ففتحي يكن يصف دار الفتوى أنها "لا تميز بين غث وسمين وبين محسن ومسيء". راجع الصحف السابقة، نائب الجماعة السابق زهير العبيدي ينفي علاقتهم بـ"دار الفتوى" ويتعرض لها بالنقد في لقاء أجريته معه. وانظر هجوم الجماعة على "دار الفتوى"، "فوضى الساحة الإسلامية وافتقاد المرجعية"، الأمان، العدد ١٨٩، ١٢ كانون الثاني ١٩٩٦، ص٣ .

(١٨٧) منار الهدى، العدد ٢٠، ص ٩ .

(١٨٨) لقاء مع المفتي محمد رشيد قباني، المسلمون .

(١٨٩) زياد فايد، مصدر سابق، ص٣ . ومنار الهدى، العدد ٨، ص٦٤ . نشرة تعريف بالجمعية، ص٦ .

(١٩٠) منار الهدى، العدد ٨، ص ٦٤ .

(١٩١) لقاء مع طرابلسي، المسيرة، ١٩٩٢/١٢/٧ .

(١٩٢) الشراع، العدد ٥٥٤، وطرابلسي رفض تصريحات القوتلي، وقال أن الكفي له علاقة بنائب الجماعة أسعد الهرموش وسماه أخاه أو ابنه، (لقاء طرابلسي، المسيرة، ١٩٩٢/١٢/٧) .

(١٩٣) فتحي يكن، المسلمون، العدد ٤١٤، ص٥ .

(١٩٤) زهير العبيدي، المجتمع، العدد ١٠٢٩ .

(١٩٥) فتحي يكن، المسلمون، العدد ٤١٤، ص٥ .

(١٩٦) لقاء أجريته مع زهير العبيدي، و آخر مع إبراهيم المصري، وثالث مع فتحي يكن .

(١٩٧) اعتقال أعضاء من حزب التحرير في الأردن، منار الهدى، العدد ١٢، ص ٦ .

(١٩٨) لقاء مع الشيخ علي قره أوغلو، مصدر سابق .

(١٩٩) منار الهدى، العدد ١٩، ص ٤٦ . تم ذلك عند زيارة الشيخ الحبشي للدانمارك في ١٩٩٤/٤ ضمن جولة أوروبية له، وكان مكان المناظرة المقرر هو المركز الثقافي العام الإسلامي، وحال الحزب بخلاف ذلك فيما هو مشهور عنهم كأهل جدل وحوار ومناظرة، وخاصة مع مخالفيهم .

(٢٠٠) منار الهدى، العدد ١٨، ص ٢٨ .

(٢٠١) الشيخ عبد الله الحبشي، الغارة الإيمانية في الرد على مفاسد التحريرية، (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢)، ص ٣ .

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٣ .

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٥ .

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ .

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ١٠ .

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص٤ . انظر: منار الهدى، العدد ١٨، ص ٢٨ .

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص٥ . وانظر: منار الهدى، العدد ١٨، ص ٢٨ .

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١١ .

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ١٢ .

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ١٣ .

(٢١١) المصدر نفسه، ص ١٣ .

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ١٥ ، ١٦ .

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ١٦ .

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ١٧ .

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ١٨ .

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ١٩ . وانظر: منار الهدى، العدد ١٨، ص٢٨، من محاضرة للشيخ سمير القاضي في كاليفورنيا .

(٢١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٢٧ .

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨ .

(٢٢٠) منار الهدى، العدد ١٥، رجب ١٤١٤هـ، كانون الثاني ١٩٩٤، الغلاف الأخير .

(٢٢١) لقاء مع طرابلسي، المسيرة ، مصدر سابق، ص١٢ .

(٢٢٢) مقابلة طه ناجي، مصدر سابق .

(٢٢٣) الوسط، العدد ٢٧٣، ١٩٩٧/٤/٢١ .

(٢٢٤) لقاء مع أسامة السيد، الوطن العربي، ع ٨٢٧، الجمعة ١٩٩٣/١/٨، وانظر حسام قراقيرة، السفير، ١٩٩٢/١٠/١٩ .

(٢٢٥) لقاء مع نزار الحلبي، المجلة، العدد ٦٧٩، ص٢٣ .

(٢٢٦) لقاء السيد مع الوطن العربي، وانظر لقاء عدنان طرابلسي، المسيرة، ١٩٩٢/١٢/٧ .

(٢٢٧) وهذه القضايا مبثوثة نصوصاً ثابتة في كل خطاباتهم وفي كافة المناسبات .

(٢٢٨) رد "الأحباش" بتاريخ ١٩٩٣/١٢/١٦ على مقال نشر في السبيل الأردنية بعنوان: "الباطنيون الجدد" بتاريخ ٣٠ تشرين الثاني ١٩٩٣ .

(٢٢٩) لقاء نزار الحلبي، المجلة، مصدر سابق .

(٢٣٠) رد الأحباش على السبيل، ١٩٩٣/١٢/١٦ .

(٢٣١) كلمة الشيخ الحلبي في ذكرى المولد النبوي في بيروت، السفير، ١٩٩٤/٩/١٢ .

(٢٣٢) السفير ١٩٩٢/١٠/١٩ .

(٢٣٣) لقاء مع عدنان طرابلسي، البعث، ١٩٩٤/٩/٥ .

(٢٣٤) من كلمة أسامة السيد في استقبال الرئيس الصلح في مسجد برج أبي حيدر، ٢٣ أيار ١٩٩٢ .

(٢٣٥) لقاء مع عدنان طرابلسي، البعث ١٩٩٤/٩/٥ .

(٢٣٦) انظر: الحدث، العدد ٤، الأربعاء ٢٦ تموز ١٩٩٥ .

المراجع

- أبو طالب ، حسن : الوحدة اليمنية: دراسات في عمليات التحول من التشطير إلى الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يناير ١٩٩٤ .
- أبوعزة ، عبد الله : مع الحركة الإسلامية في الدول العربية، دار القلم، الكويت ١٩٨٦،ط١، ١٩٨٦ .
- أبو عمرو ، زياد : الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، القدس للطباعة والنشر والتوزيع، دار الأسوار، عكا، أيلول ١٩٨٩ .
- أحمد ، عبد العاطي محمد : الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٥ .
- أرسلان ، شكيب : فصول وتعليقات على كتاب لوثروب ستودارد الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، نقله إلى العربية عجاج نويهض، القاهرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج٤، ١٣٥٢ هـ .
- أرمسترونج ، هـ . س : الذئب الأغبر مصطفى كمال، دار الهلال، دون تاريخ .
- الأسودي ، محمد علي : حركة الأحرار اليمنيين والبحث عن الحقيقة، دون مكان، ١٩٨٧ .
- الأفندي ، عبد الوهاب : الثورة والإصلاح السياسي في السودان، لندن، منتدى ابن الرشد، ١٩٩٥ .
- الإمام ، عبد الله : الإخوان وعبد الناصر، ط٢، مؤسسة تشرين للصحافة والنشر، دمشق ١٩٨٢ .
- أمين ، حسين أحمد : في بيت أحمد أمين، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ .
- أمين ، صادق (الاسم المستعار لـ عبد الله عزام) : الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٩٨٢م .
- أمين ، عادل : قانون الأحزاب السياسية في مصر، القاهرة ١٩٩٣ .
- أنطونيوس ، جورج : يقظة العرب، تاريخ حركة العرب القومية، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ط٦، ١٩٨٠ .
- أوبرماير ، جيرالد : جريدة الإيمان والإمام يحيى: العقيدة والدولة في اليمن (١٩٠٠-١٩٤٨) حلقة: الحياة الفكرية في الشرق العربي ١٨٩٠-١٩٣٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ت١ ١٩٨٣ .

- باروت ، محمد جمال : يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة، دار الريس، لندن ١٩٩٤ .
- باروت ، محمد جمال : حركة القوميين العرب، النشأة، التطور، المصائر، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق ١٩٩٧ .
- باروت ، محمد جمال : جماعة الإخوان المسلمين في سوريا (مخطوط) .
- البردوني ، عبد الله : اليمن الجمهوري، مطابع الكاتب العربي، دمشق، ط١، ١٩٨٣ .
- البشري ، طارق : الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢، دار الشروق، ط٢، القاهرة، ١٩٨٣ .
- بعيري ، اليعازر : ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي، ترجمة الرفاعي، سيناء للنشر، القاهرة ط١، ١٩٩٠ .
- البنا ، حسن : مذكرات الدعوة والداعية، تقديم أبي الحسن علي حسني الندوي، دون مكان، دون تاريخ .
- البنا ، حسن : مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢ .
- البنا ، حسن : المجموعة الصغرى، دون مكان، دون تاريخ .
- البنا ، عبد الباسط : تاج الإسلام وملحمة الإمام، دون مكان، دون تاريخ .
- بن باديس ، عبد الحميد : (مختارات محمد عمارة) في: الإسلام والعروبة والعلمانية، بيروت، دار الوحدة ١٩٨١ .
- بن محسن بن علي جابر ، حسين : الطريق إلى جماعة المسلمين، ط٣، المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م .
- بورجا ، فرانسوا : الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين ذكرى، مراجعة وتقديم نصر حامد أبو زيد، القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢م .
- البوطي ، محمد سعيد رمضان : وهذه مشكلاتنا، دمشق، مكتبة الفارابي، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م .
- بيرزاده ، عبد الخالق : داعية القرن العشرين الشيخ محمد إلياس بين المؤيدين والمعارضين: آراء علماء الإسلام في منهج الشيخ محمد إلياس وأفكار المعارضين والرد عليهم، القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م
- بيرزاده ، عبد الرزاق : إنجازات دعوة الشيخ محمد إلياس، القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م .
- بيرزاده ، عبد الخالق : منهج الدعوة إلى الله لمن يخرج في سبيل الله، القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م .
- بيكودو ، نادين : عشر سنوات هزت الشرق الأوسط، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الأنصار، دمشق ١٩٩٦ .
- بيومي ، آمال محمد كامل : التيارات السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢ (رسالة ماجستير غير منشورة) .
- الترابي ، حسن : تجديد الفكر الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط٢، ١٩٨٧ .

- الترابي ، حسن : الحركة الإسلامية في السودان، التطور-الكسب-المنهج، الدار البيضاء، منشورات الفرقان، ١٩٩١ .
- الترابي ، حسن : الحركة الإسلامية في السودان، الكويت، دار القلم (ب . ت) .
- الترابي ، حسن : نظرات في الفقه السياسي، الناشر: الشركة العالمية لخدمات الإعلام (ب . ت) .
- التلمساني ، عمر : ذكريات لا مذكرات، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٥ .
- تمبرلي وجرانت : أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة محمد علي أبو درة ولويس اسكندر، منشورات سجل العرب، ج٢، القاهرة ١٩٦٧ .
- توري ، جوردون . هـ : السياسة السورية والعسكريون ١٩٤٥-١٩٥٨، ترجمة محمود فلاحة، دار الجماهير، ط٢، ١٩٦٩ .
- جادين ، محمد علي : تقييم التجربة الديمقراطية الثالثة في السودان، القاهرة، مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٧ .
- الجزائري ، أبو بكر جابر : القول البليغ في جماعة التبليغ، دون بيانات نشر .
- جزماتي ، نذير : (مخطوط) عن الحركة الشيوعية المصرية .
- الجنحاني ، حبيب : الصحوة الإسلامية في بلاد الشام مثال سورية (ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، آذار ١٩٨٩ .
- الجندي ، أنور : حسن البنا: الداعية الإمام والمجدد الشهيد، دار القلم، ط١، بيروت ١٩٧٨ .
- الجندي ، أنور : عبد العزيز جاويش من رواد التربية والصحافة والاجتماع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف-الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة أعلام العرب ٤٤، القاهرة، دون تاريخ .
- الجندي ، محمد يوسف : اليسار والحركة الوطنية في مصر (١٩٤٠-١٩٥٠)، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٩٦ .
- جولوبو فسكايا ، إيلينا : ثورة ٢٦ سبتمبر في اليمن، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٨٢ .
- جوهر ، سامي : الموتى يتكلمون، المكتب المصري الحديث، ط٢، القاهرة، ١٩٧٧ .
- الحاج ، جابر : الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية، دار الاعتصام، ط١، القاهرة ١٩٧٧ .
- حرب ، أسامة الغزالي : الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١١٧، الكويت، أيلول ١٩٨٧.
- الحروب ، خالد : (حماس) الفكر والممارسة والسياسة - مؤسسة الدراسات الفلسطينية - ١٩٩٧ م .
- حسونة ، عصام : ٢٣ يوليو وعبد الناصر (شهادة)، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، القاهرة ١٩٩٠ .
- حسين ، أحمد : الطاقة الإنسانية، مطبعة مصر، القاهرة ١٩٦٢ .

- حسين ، محمد محمد : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، المجلد الثاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦، ١٩٨٣ .
- الحسيني ، اسحاق موسى : الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، دار بيروت للطباعة والنشر، ط١، بيروت ١٩٥٢.
- الحسيني ، إسحاق موسى : الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، دار بيروت، ط٢، بيروت ١٩٥٥.
- حمروش ، أحمد : قصة ثورة ٢٣ يوليو، الجزء الثالث، عبد الناصر والعرب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، بدون تاريخ
- حمودة ، عادل : سيد قطب من القرية إلى المشنقة، تحقيق وثائق، ط٣، سينا للنشر، ١٩٩٠ .
- حوى ، سعيد : هذه تجربتي وهذه شهادتي، مكتبة رحاب، الجزائر، ١٩٨٧ .
- حوى ، سعيد : الخمينية شذوذ في العقائد، دون مكان، ١٩٨٧ .
- حوراني ، ألبرت : الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، ط٣، بيروت ١٩٧٧ .
- الحوراني ، هاني : التركيب الاقتصادي والاجتماعي لشرق الأردن ١٩٢٠-١٩٥٠، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، بيروت ط١ ١٩٧٨ .
- الحوراني ، هاني / إشراف : مستقبل الحركة الإسلامية في الأردن، مؤلف جماعي، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن .
- الحوراني ، هاني / إشراف : تحرير حامد الدباس، المرشد إلى مجلس الأمة الأردني الثاني عشر، مركز الأردن الجديد للدراسات، عمان ط١، ١٩٩٥ .
- الحوراني ، هاني / إشراف : تحرير ابراهيم غرايبة، العمل البرلماني واقع وتطلعات، مركز الأردن الجديد للدراسات، دار سندباد للنشر، ط١ عمان، ١٩٩٦ .
- خالد ، خالد محمد : قصتي مع الحياة (مذكرات)، مطابع دار أخبار اليوم، القاهرة، دون تاريخ .
- خالد ، منصور : النخبة السودانية وإدمان الفشل، الجزء الأول (ب . ن) (ب . ت) .
- خالد ، منصور : الفجر الكاذب: نميري وتحريف الشريعة، دار الهلال، القاهرة (ب . ت) .
- دريتش ، بول . ك : العامل القبلي في الأزمة اليمنية، ندوة حرب اليمن ١٩٩٤، الأسباب والنتائج، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط١، أبو ظبي، ١٩٩٥ .
- دكمجيان ، ريتشارد هرير : الأصولية في العالم العربي، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، دار الوفاء، المنصورة، دار الوفاء، مصر، ط٣، ١٩٩٢ .
- دوح ، حسن : شهداء على الطريق، دار آفاق الغد، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠ .

- رضا ، رشيد : الخلافة أو الإمامة العظمى، مطبعة المنار بمصر ١٣٤١هـ .
- رضا ، رشيد : تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، مصر، ط١، ١٩٣٩، ج٣ .
- رمضان ، عبد العظيم : تطور الحركة الوطنية في مصر، ج١، دون مكان، دون تاريخ .
- رمضان ، عبد العظيم : عبد الناصر وأزمة مارس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٧٥ .
- روا ، أوليفيه : تجربة الإسلام السياسي، نصير مروة، الساقي، بيروت ط١، ١٩٩٤ .
- زكي ، محمد شوقي : الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، القاهرة، ط١، ١٩٥٢ .
- زين ، زين نور الدين : نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٦٨ .
- السباعي ، مصطفى : دروس في دعوة الإخوان المسلمين (عدة مؤلفين)، منشورات قسم الطلاب في الإخوان المسلمين، دمشق ١٩٥٥ .
- السباعي ، مصطفى : اشتراكية الإسلام، ط٢، مؤسسة المطبوعات العربية بدمشق، آذار ١٩٦٠ .
- السباعي ، مصطفى : الدين والدولة في الإسلام (١٩٦٣)، دون مكان، دون تاريخ .
- سسر ، أشر : سيرة وصفي التل السياسية – الخط الأخضر بين الأردن وفلسطين، رانية للنشر، ط١، ١٩٩٤ .
- سعد الدين ، عدنان : (حوار تمام البرازي)، ملفات المعرضة السورية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٤
- السعيد ، رفعت : حسن البنا متى ... كيف ولماذا ؟ كتاب الأهالي رقم (٢٨)، القاهرة، ط٩، ١٩٩٠ .
- السعيد ، رفعت : – حسن البنا – دار الطليعة – بيروت ١٩٧٩ م .
- سعيد ، عبد الكريم قاسم : الإخوان المسلمون والحركات الأصولية في اليمن، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٥ .
- السقاف ، فارس : الإسلاميون والسلطة في اليمن: تجربة التجمع اليمني للإصلاح، مركز دراسات المستقبل، صنعاء .
- سلوتسكي ، يهودا : حرب فلسطين ١٩٤٧-١٩٤٨، الرواية الرسمية الإسرائيلية، ترجمة أحمد خليفة، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، قبرص، ط١، ١٩٨٤ .
- سني بك ، عبد الغني (مترجم) : الخلافة وسلطة الأمة، القاهرة ١٩٢٤ .
- سيد أحمد ، رفعت : الحركات الإسلامية في مصر وإيران، دار سيناء للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٨٩ .
- سيد أحمد ، رفعت : النبي المسلح (٢) الثائرون، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط٢، ١٩٩١ .
- السيد ، أيمن فؤاد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى القرن السادس الهجري، الدار المصرية اللبنانية، ط١، ١٩٨٨، القاهرة .

- سيل ، باتريك : الصراع على سورية، ترجمة سمير عبده ومحمود فلاحة، دار طلاس، دمشق ١٩٨٣ .
- سيل ، باتريك : الصراع على الشرق الأوسط، دار الساقي، لندن ١٩٨٩ .
- الشاعر ، جمال : سياسي يتذكر، دار رياض الريس، لندن ١٩٨٧ .
- الشامي ، عبد الله : الرد على عبد الله الحبشي، د . م، دار الاطلاع، لا . ت) .
- الشامي ، عبد الله : بين أهل السنة وأهل الفتنة (لا ن، لا م، لا ت) .
- الشرباصي ، أحمد : مذكرات واعظ أسير، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٢ .
- الشريف ، كامل : الإخوان المسلمون في حرب فلسطين، دون مكان، دون تاريخ .
- شكري ، غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط٢، شباط ١٩٨٢ .
- الشهاري، محمد علي : مساجلات حول حركة الأحرار اليمنيين، دار الفارابي، بيروت ودائرة التأليف بوزارة الثقافة، عدن، ط١، ١٩٨٠ .
- الشيباني ، عبد الملك : مسيرة الإصلاح، دار السلام ودار إقراء، تعز-صنعاء، ط١ ١٩٩٣ .
- الصادق الهاشمي ، عبد العزيز : إطلاق الأعنة في الكشف عن مخالفات الحبشي للكتاب والسنة، أباطيل تكشفها حقائق (١٤)، (الرياض: دار نصرة السنة الشريفة، لا ت) .
- طاهر ، محمد ابراهيم / إعداد : تاريخ الانتخابات البرلمانية في السودان، إصدار بنك المعلومات السوداني، (ب . ت) ١٩٩٢ .
- طهماز ، عبد الحميد : العلامة المجاهد الشيخ محمد الحامد رحمه الله تعالى، دار القلم، دمشق-بيروت ١٩٧١

- الطويل ، كمال محمد : برلمان الثورة، ج٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٥ .
- الظواهري ، أيمن : الحصاد المر، الإخوان المسلمون في ستين عاماً، مطبوعات جماعة الجهاد، دون تاريخ .
- العارف ، عارف : النكبة، ج٢، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، دون تاريخ .
- العامري ، محمد بن موسى : الشيخ مقبل الوادعي، آراؤه العلمية والدعوية: دراسة ونقد، صنعاء، دون ناشر، دون تاريخ .
- عبد الحكيم ، عمر (أبو مصعب) : الثورة الجهادية الإسلامية في سوريا، التجربة والعبرة، دون مكان،دون تاريخ .
- عبد الرحمن ، مومن (فتحي الشقاقي) : المسيرة الإسلامية بين المد والجزر، دراسة تاريخية تحليلية على أبواب القرن الخامس عشر الهجري، دون مكان، دون تاريخ .
- عبد الرزاق ، علي : الإسلام وأصول الحكم، دار الطليعة، بيروت، ط١، حزيران ١٩٩٦ .
- عبده علي ، صادق : الحركات الاجتماعية والسياسية في اليمن ١٩١٨-١٩٦٧، دار الهمداني، عدن، ١٩٨٨ .

- عبد الغني إبراهيم ، عبد العزيز : أهل بلال؛ جذور الإسلام التاريخية في الحبشة، (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ط١، ١٩٩٤) .
- عبد الكاظم ، علي : السيرة التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين، مؤلف جماعي بإشراف هاني حوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن، دار سندباد، عمان ١٩٩٧ .
- عبد النبي ، عبد الحميد : القادة الأفريقيون .
- العبيدي ، عوني جدوع : جماعة الإخوان المسلمين وثورة الدستور اليمنية، دون مكان، دون تاريخ .
- العبيدي ، عوني جدوع : جماعة الإخوان المسلمين وثورة الدستور اليمنية ١٩٤٨، عمان، ١٩٩٣ .
- العزاوي ، قيس جواد : الدولة العثمانية: قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، الدار العربية للعلوم، مركز دراسات الإسلام والعالم، ط١، بيروت ١٩٩٤ .
- العزام ، عبد المجيد : العلاقة بين مجلس النواب والسلطة التنفيذية، مؤلف جماعي، إشراف هاني الحوراني، تحرير ابراهيم غرايبة، العمل البرلماني، واقع وتطلعات، دار سندباد للنشر، عمان ١٩٩٦ .
- عزم ، أحمد جميل : حزب جبهة العمل الإسلامي، مؤلف جماعي إشراف هاني الحوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن
- العظم ، خالد : (مذكرات) المجلد الثالث، الدار المتحدة للنشر، ط٢، بيروت، ١٩٧٣ .
- العظم ، يوسف : المنهزمون، دار القلم، دمشق، بيروت، ط٣، ١٩٧٩ .
- علام ، فؤاد : السادات، المباحث والإخوان (تحرير كرم جبر)، دار الخيال، القاهرة، ١٩٩٦ .
- علي ، حيدر ابراهيم : أزمة الإسلام السياسي-الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً، الدار البيضاء، مركز الدراسات السودانية ١٩٩١ .
- علي ، حيدر ابراهيم : التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦ .
- عمر ، سلطان أحمد : الجبهة الوطنية الديمقراطية في الصحافة العربية، دون مكان، دون تاريخ .
- عمل ، ماجد : موقف اليسار الفلسطيني من التيار الأصولي، سلسلة قضايا فكرية .. الكتاب الثالث، الإسلام السياسي، القاهرة، أكتوبر ١٩٨٩ .
- عنايت ، حميد : الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة ابراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ .
- عوض ، طالب : البناء التنظيمي لجماعة الإخوان، مؤلف جماعي، إشراف هاني الحوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية .
- غرايبة ، ابراهيم : جماعة الإخوان المسلمين في الأردن ١٩٤٦ -١٩٩٦، مركز الأردن للدراسات، دار سندباد، عمان، ١٩٩٧ .

- غرايبة ، ابراهيم : الأداء السياسي والتنظيمي للإخوان المسلمين، مؤلف جماعي بإشراف هـاني الحـوراني، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن .
- الغزالي ، محمد : تعقيب على بحث الصحوة الإسلامية في مصر لمحمد أحمد خلف الله، الحركات الإسـلامية المعاصرة في الوطن العزبي مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت، آذار ١٩٨٩ .
- فان دام ، نيقولاس : الصراع على السلطة في سورية (١٩٦١-١٩٩٥) .
- فوزي ، حسين : أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل، المؤسسة المصرية العامة، سلسلة أعـلام العـرب، عـدد /٣٩/، القاهرة ١٩٦٥ .
- قطب ، سيد : معالم في الطريق، بلا ناشر، ١٩٦٨ .
- الكواكبي ، عبد الرحمن : أم القرى، حلب، المطبعة العصرية ١٩٥٩ .
- الكواكبي ، عبد الرحمن : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مطبعة المعارف بمصر، دون تاريخ .
- كوبلاند ، مايلز : لعبة الأمم ، تعريب مروان خير، الأنترناشونال سنتر، بيروت، ط١، ١٩٧٠ .
- الكوثراني ، وجيه : الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، دراسة ونصـوص، دار الطليعة، بيروت، ط١، حزيران ١٩٩٦ .
- الكيلاني ، موسى زيد : الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، مؤسسة الرسالة، دار البشـير، عمـان ١٩٩٤ .
- الكيلاني ، موسى زيد : الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، دار البشير، عمان، ومؤسسة الرسـالة - بيروت، ط٢، ١٩٩٥ .
- لاغا ، علي : فتحي يكن "رائد الحركة الإسلامية المعاصرة في لبنان" مؤسسة الرسالة، بيروت .
- المبارك ، محمد : من هم في العالم العربي، ج١، سورية، مكتب الدراسات السورية والعربية بإشراف جورج فارس، دمشق، ١٩٥٧ .
- محجوب ، عبد الفتاح : كتاب حسن الترابي وفساد نظرية التطور، إعداد عبد الله حجاج، مكتبة الـتراب الإسلامي، القاهرة ١٩٩٥ .
- المحجوب ، محمد أحمد : الديمقراطية في الميزان، الناشر: دار جامعة الخرطوم، ط٣، ١٩٨٩ .
- المحلاوي ، حنفي : ناهد والملك فاروق، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط١، القاهرة ١٩٩٤ .
- محمد أحمد ، حسن مكي : حركة الإخوان المسلمين في السودان ١٩٤٤-١٩٦٩، الخرطـوم، دار الفكـر للطباعة (ب . ت) .
- محمد أحمد ، حسن مكي : حركة الإخوان المسلمين في السـودان ١٩٤٤-١٩٦٩، معـهد الدراسـات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٨٢ .

- محمد أحمد ، حسن مكي : الحركة الإسلامية في السودان ١٩٦٩-١٩٨٥، الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٠ .
- محمد أحمد ، حسن مكي : الحركة الإسلامية في السودان ١٩٦٩ - ١٩٨٥، الخرطوم، بيت المعرفة، ١٩٩٠ .
- محمد ، محسن : من قتل حسن البنا ؟ دار الشروق، ط٢، القاهرة ١٩٨٧ .
- محمود ، صلاح الدين/ تحقيق : ذكريات الشوكاني، دار العودة بيروت ووزارة الثقافة في عدن، ط١، ١٩٨٣ .
- محي الدين ، خالد : ... والآن أتكلم (مذكرات)، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، القاهرة ١٩٩٢ .
- المديرس ، فلاح عبد الله : جماعة الإخوان في الكويت، دار قرطاس، الكويت ١٩٩٤ .
- مشهور ، مصطفى : تساؤلات على الطريق، دار الإرشاد، البليدة، الجزائر ١٩٨٩ .
- المصري ، عبد الله : معركة الدستور في اليمن، بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع، شبرا الخيمة، دون تاريخ .
- المعايطة ، سميح : التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن، دار البشير، عمان ط١، ١٩٩٤ .
- المليباري ، أبو أحمد عبد القادر المولوي التركار بوري : الجماعة التبليغية، إستانبول: منشورات وقف الإخلاص، ١٩٩٢م .
- المودودي، ت رسلة داء المسلمين ودواؤهم .
- ميتشل ، ريتشارد . ب : الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان، مكتبة مدبولي، القاهرة، أيار ١٩٧٧ .
- الندوي ، أبو الحسن علي الحسني : شخصيات وكتب، دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م .
- الندوي ، أبو الحسن علي الحسني : في مسيرة الحياة، دمشق: دار القلم، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .
- نعمان ، أحمد محمد: الخيار الرجعية في اليمن، القاهرة، دون تاريخ .
- النعماني ، محمد : نشوء ونشاط الإخوان المسلمين في اليمن، دون مكان وتاريخ نشر .
- النفيسي ، عبد الله فهد : تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، دراسة موجزة .
- النفيسي ، عبد الله : (تحرير وتقديم) الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، القاهرة، مكتبة مدبولي ١٩٨٩ .
- الهرري ، عبد الله : إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢) .

- الهرري ، عبد الله : "صريح البيان في الرد على من خالف القرآن". (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٥) .
- الهرري ، عبد الله : الصراط المستقيم (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط٩، ١٩٩٣) .
- الهرري ، عبد الله : بغية الطالب لمعرفة العلم الديني الواجب، (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩١)،
- الهرري ، عبد الله : مختصر عبد الله الهرري: الكافل بعلم الدين الضروري، (بيروت: جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، ط٣، ١٤٠٦هـ) .
- الهرري ، عبد الله : "المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد ابن تيمية (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٤)
- الهرري ، عبد الله : الغارة الإيمانية في الرد على مفاسد التحريرية (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢)
- هرشرخ ، ز . ي : مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط، نقله إلى العربية -مصطفى الحسيني-، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣ .
- الهضيبي ، حسن : دعاة لا قضاة، أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله، دار السلام، بيروت، ط٢، ١٩٧٨ .
- هيكل ، محمد حسين : مذكراتي في السياسة المصرية، دار المعارف، القاهرة ١٩٥١، ج١، ج٢، ج٣ .
- هيكل ، محمد حسين : خريف الغضب، قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٨٨ .
- ياب ، مالكولم : نشوء الشرق الأدنى الحديث، خالد الجبيلي، الأهالي، دمشق، ط١، ١٩٩٨ .
- ياسين ، عبد القادر : (حماس)، دار سينا، القاهرة .
- اليافعي ، صالح بن محمد حليس/ أبو عبد الرحمن : دعوة صادقة إلى توبة صادقة: رسائل إلى الحزب الاشتراكي العلماني في اليمن، مكتبة المؤيد للنشر والتوزيع، ط٢، الرياض ١٩٩٣ .
- اليافعي ، صالح بن محمد حليس : المواقف الراهنة في اليمن من تطبيق كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، مكتبة المؤيد للنشر، الرياض، ط٢، ١٩٩٣ .
- يكن ، فتحي : الإسلام: فكرة وحركة وانقلاب، دون مكان، دون تاريخ .
- يكن ، فتحي : مشكلات الدعوة والداعية، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .
- الحركة الإسلامية في السودان : حوار أجراه محمد الهاشمي الحمادي، الناشر: دار القلم، الكويت (ب . ت)

- جمهورية السودان : الاستراتيجية القومية الشاملة ١٩٩٢-٢٠٠٢، المجلد الأول، الخرطوم، مركز الدراسات

الاستراتيجية، ط٢، ١٩٩٢ .

- كتاب: "ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي" بيروت، مركز دراسات الوحـــدة العربيـــة، ١٩٨٧ .

- مجموعة من المؤلفين السوفييت : تاريخ الأقطار العربية المعاصر، ج١، دار التقدم، موسكو ١٩٧٥ .

- دون مؤلف، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ط٢، الرياض: النـــدوة العلميـــة للشـــباب الإسلامي، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م .

- الموسوعة الحركية بإشراف فتحي يكن .

- موسوعة أهل السنة (١)، (لبنان: دار الجاري، لا.ت) .

المراجع الأجنبية

- Abdelewahab El - Affendi : Turabi's Revolution. London, Grey Seal Books, 1991 .

- Abdel Salam Sidahmed : Politics and Islam in Contemporary Sudan. Surrey, Curzon, 1997 .

- Louis, Massignon, a introduction a l'etade des revendications islamiques (1920), in, Opera, Minora, Textes recueillis, pary. Moubark, Liban, t.1

الصحف والمجلات

الأهرام – القاهرة
النذير (الحلبية) – حلب
المنار – القاهرة
الدعوة – القاهرة
الوطن العربي – باريس
المختار الإسلامي – القاهرة
شؤون اجتماعية – الشارقة
العرب اليوم
الدستور
العلوم الاجتماعية
دراسات فلسطينية
صحيفة الوحدة
الرأي الآخر
الشراع
الديار

أخبار اليوم – القاهرة
تشرين – دمشق
النذير – سورية
السبيل – عمان
الوحدة – الرباط
الغدير – بيروت
جامعة الكويت
القدس العربي
قراءات سياسية
السياسة الدولية
فلسطين الثورة
الشرق الأوسط
السفير
المسلمون
ملحق الديار

البعث – دمشق
الإخوان المسلمين– القاهرة
المستقبل العربي – بيروت
قضايا وشهادات – قبرص
المجتمع – الكويت
روز اليوسف – القاهرة
العربي
الكفاح الإسلامي
الدستور
شؤون الأوسط
فتاة الجزيرة
الأمان
الشرق
الشاهد
النهار

الحياة – لندن
الجريدة الرسمية – دمشق
الرأي – عمان
الوسط – لندن
المناضل – دمشق
الأطباء – القاهرة
الحدث
الأسواق
المجلة
النور
الشورى
الرأي الأردنية
منار الهدى
المسيرة
ملحق صحيفة النهار

– إذاعة دمشق ٢٣ آذار ١٩٨٠ .

– مقابلة الرأي العام مع الرئيس الأسد، إذاعة دمشق ٩ آذار ١٩٨٠ .

كراسات وتقارير ونشرات حزبية

- تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ط٢، ١٩٩٦ .
- تقرير الدكتور ابراهيم حسن .
- محكمة الشعب، ج٢، شركة النيل للنشر، القاهرة، دون تاريخ .
- برنامج الجبهة الإسلامية الاشتراكية، دمشق ١٩٤٩ .
- التقرير الوثائقي لأزمة الحزب المقدم للمؤتمر الاستثنائي المنعقد بين ٣٠ / ٣ و ٤ / ٤ / ١٩٦٥، القيادة القطرية، دمشق ١٩٦٥ .
- الإخوان في المعركة (لسان الدعوة الإسلامية) - القاهرة .
- الإخوان المسلمون : نشأة مشبوهة وتاريخ أسود، ج٣، ج٤، منشورات مكتب الإعداد، دمشق ١٩٨٥ .
- عدنان عقلة ، إلى قيادات ما وراء الحدود، ١١حزيران ١٩٨٠، (رسالة داخلية) .
- مروان حديد ، نداء إلى العلماء العاملين والمسلمين المخلصين والجماعات الإسلامية في سورية ، (رسالة وزّعها حديد عام ١٩٧٣).
- بيان من الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين، حزيران ١٩٧٩، وبيان بتاريخ آذار ١٩٨٠ .
- تقارير المؤتمر القطري السابع لحزب البعث العربي الاشتراكي، تقرير السيا سة الداخلية .
- إلى مزيد من العمل الجاد لبناء صمود الوطن، (نشرة حزبية رقم٥٦ القيادة القومية)، ١٢شباط ١٩٨٠، أوردها: النشرات الدورية الصادرة عن مكتب الدعاية والإعلام والنشر بعد المؤتمر القومي الثاني عشر، مطبعة القيادة القومية، تموز ١٩٨٠، دمشق .
- نص تعميم أمني إلى المندوبين .
- رسالة بصوت عدنان عقلة إلى قواعد الطليعة وأنصارها .
- (بيان) الطليعة المقاتلة، المكتب الإعلامي، جمادى الأولى، ١٤٠١هـ، ١٧ ك١، ١٩٨١ .
- الوفاق إلى أين ؟ بيان صادر عن الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين، ٢٠صفر ١٤٠٢هـ، ١٧ ك١ ١٩٨١ .

- تعميم داخلي بتاريخ ٢٥ / ٤ / ١٩٨٢ .
- قيادة الطليعة المقاتلة، بيان من الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين .
- بيان من قيادة الإخوان المسلمين حول تقويم الأحداث الأخيرة، ٣١ آذار ١٩٨٢ .
- الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين في سورية، ٢٨ ك٢ ١٩٨٤، (الفريق المعارض للمفاوضات) .
- بيان من قيادة الإخوان المسلمين في سورية حول الأحداث الأخيرة، ٣شباط ١٩٨٥، حول المطالب التي تقدم بها الإخوان في المفاوضات .
- الأمة في عام، تقرير حولي عن الشؤون السياسية والاقتصادية الإسلامية، ١٩٩٤ - ١٩٩٥، مركز الدراسات الحضارية، القاهرة .
- دستور الجبهة الإسلامية القومية والبيان الختامي للمؤتمر التأسيسي. في الفترة من ١٩ وحتى ٢١ شعبان ١٤٠٥ هـ (مايو ١٩٨٥) (ب . ن) .
- ميثاق حركة المقاومة الإسلامية ١٨ آب ١٩٩٨ م .
- البيان الختامي لحوار القاهرة بعنوان بيان صحفي مشترك بتاريخ ١٩٩٥/١٢/٢١ م .
- رسالة حماس إلى مؤتمر القمة العربي .
- بيان حماس بعنوان "استقلال المساجد ..." تاريخ ١٩٩٤/٦/٧ م .
- الإخوان الوهابيون في اليمن والسلطة الحاكمة، البلاغ، عدد ٣٩، ٢٧ آب ١٩٩٢ .
- الأخوة الوهابيون والحكومة الإسلامية، البلاغ، عدد ٣٦، ١٨ تموز ١٩٩٢ .
- برنامج العمل السياسي للتجمع اليمني للإصلاح، ط١ آذار ١٩٩٥ .
- يوميات النضال الوطني الديمقراطي في ج. ع. ي لعام ١٩٧٩، ومكتب الثقافة والإعلام، دون مكان، دون تاريخ .
- البيانات والتصريحات الصحفية لقيادات الجبهة، مكتب الثقافة والإعلام، دون مكان، دون تاريخ .
- الميثاق الوطني، المؤتمر الشعبي العام، دون ناشر، دون تاريخ .
- تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٤ (عن عام ١٩٩٣) .
- التقرير السنوي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان عن الجمهورية اليمنية لعام ١٩٩٤ ويغطي عام ١٩٩٣، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٤ .
- تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ١٩٩٥ ويغطي عام ١٩٩٤، القاهرة، ١٩٩٥ .
- البرنامج الانتخابي للتجمع اليمني للإصلاح، الدورة الانتخابية الأولى لمجلس النواب ١٩٩٣-١٩٩٧، دون مكان، دون تاريخ .
- ندوة حرب اليمن ١٩٩٤، الأسباب والنتائج، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط١، أبو ظبي، ١٩٩٥ .

- البيان الختامي للمؤتمر العام الأول (الدورة الثانية)، صنعاء ت٢ ١٩٩٦ .
- ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، البحرين ١٩٨٥م، مكتب التربية العربي لدول الخليج .
- وثيقة أعدتها جهات إسلامية بناء على طلب محامي الدفاع في مقتل الشيخ نزار الحلبي. تاريخ الوثيقة ١٩٩٦/٢ .
- تعريف الجمعية وبيان أعمالها، (بيروت: جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، عالم الكتب للطباعة ١٩٨٣) .
- الإفادة المقدمة لوزارة الداخلية اللبنانية من قبل الجمعية. رقم ٣٢٩/٤/٩٦ بتاريخ ١٣ كانون الثاني ١٩٩٦
- أوراق وزعت من قبل إسلاميين مخالفين "للأحباش" في بيروت وصيدا .
- فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز، رقم ١/٢٣٩٢، بتاريخ ١٤٠٦/١٠/٣٠هـ .
- أوراق وزعت في بيروت وصيدا وطرابلس .
- بيان الأدلة الشرعية على كفر منكر نبوة سيدنا آدم وارتداده عن الإسلام بالإجماع والحديث الثابت، (بيروت: قسم الأبحاث والدراسات الإسلامية في جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، لا.ت) .

مقابلات

- أحمد عباس صالح
- أمين يكن
- فاتح حبابة
- عبد الرحمن عطبة
- عبد العزيز عودة
- محمود أمين العالم
- أبو محمد مصطفى
- أبو أحمد عصام
- طه ناجي
- عبد الرزاق الحلبي
- عبد الحفيظ قاسم
- بعض طلبة يدرسون في أوكرانيا .
- عدد من متابعي الملف الداخلي الإخواني
- فتحي يكن
- عضو مجلس الشورى في الطليعة
- مصادر إخوانية لم ترغب ذكر أسمائها
- إبراهيم بن محمد الوزير
- محمد القحطاني
- صالح حليس
- نصر محمد مصطفى
- علي قرة أوغلو
- عبد القادر الفاكهاني
- نزار الحلبي
- زهير العبيدي
- إبراهيم المصري

أوراق محفوظة لدى المؤلف

- مذكرات عبد السلام العجيلي في فلسطين (مخطوطة محفوظة لدى الباحث) .
- مصطفى السباعي ، الإخوان المسلمون في معارك فلسطين (مذكرات محفوظة لدى الباحث) .
- مخطوط لنذير جزماتي عن الحركة الشيوعية المصرية .

المحتوى

الباب الثالث

تُشكّل التنمية السياسية، بإشكالياتها وآفاقها في الوطن العربي، واحدة من أهم الأولويات البحثية للمركز العربي للدراسات الإستراتيجية. والكتاب الذي بين يدينا (**الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**) بجزأيه هو القسم الأول من مشروع بحثي متكامل يحمل عنوان (**نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره في الوطن العربي في القرن العشرين**) سيصدر عن المركز تباعاً بأقسامه الأربعة:

القسم الأول: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية.

(جزءان)

القسم الثاني: الأحزاب والحركات القومية العربية.

القسم الثالث: الأحزاب والحركات اليسارية.

القسم الرابع: الأحزاب والحركات القومية الإقليمية الليبرالية.

يتناول القسم الأول الظاهرة الحزبية الإسلامية المعاصرة، أو ما بات يُعرَف باسم الإسلام السياسي، وذلك عبر عمل مكثّف وحوارات مطوّلة، متعددة الأطراف، لاسيما مع المعنيين بالظاهرة، والذين يشكّلون جزءاً منها، غير أن الحوار الأكبر تمّ بين الباحثين أنفسهم.

و المركز العربي للدراسات الإستراتيجية إذ يضع باكورة مشروعه هذا بين أيدي القرّاء، يأمل أن يكون قد قدّم شيئاً يمكن أن يحظى باهتمام المثقفين والباحثين المختصين وأصحاب القرار وكافة المعنيين بقضايا التنمية السياسية.

